

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

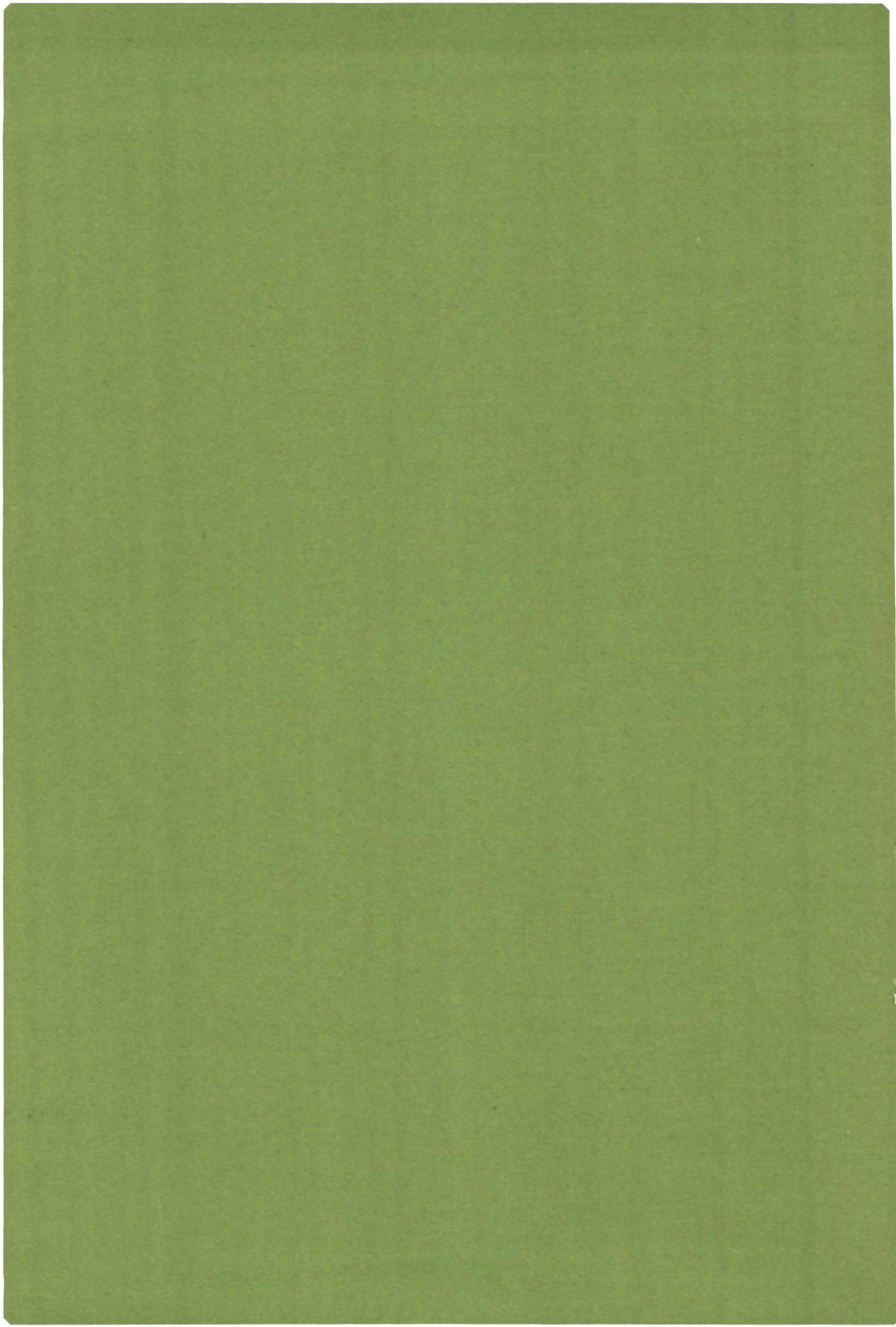
<http://hdl.handle.net/2066/148513>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

1973

HET GELAAT
EN HET ONZICHTBARE
BIJ
EMMANUEL LEVINAS

THIJS JOHANNES DE JONG



HET GELAAT
EN HET ONZICHTBARE
BIJ
EMMANUEL LEVINAS

Promotor

PROF. DR. J. PLAT C.M.

HET GELAAT
EN HET ONZICHTBARE
HIJ
EMMANUEL LEVINAS

Proefschrift
ter verkrijging van de graad van
doctor in de wijsbegeerte
aan de Katholieke Universiteit
te Nijmegen,
op gezag van de rector magnificus
Professor Mr. F.J.F.M. Duynstee
volgens het besluit
van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen
op donderdag 2 oktober 1975
des namiddags te 14.00 uur precies

door
THIJS JOHANNES DE JONG
geboren te Breda

Typewerk:

Mevr. Y. Morssink-Kortram

't Is het over en weder wisselen der
gedachten, 't geen, gelijk de beurt-
wisselende slag de twistende golven,
het geleerde schuim breekt, en den
stilstaanden poel des geletterden van
zijnen modder zuivert.

Eduard Young,
Nachtgedachten

Speciaal voor hen,
die lang gewacht hebben.

INHOUD

blz 9		Voorwoord
blz 11	hoofdstuk I	HET ONZICHTBARE EN HET GELAAT
blz 11	§1	Het onzichtbare
blz 18	§2	Het menselijk gelaat
blz 23	hoofdstuk II	DE MENS
blz 23	§3	Het anonieme zijn
blz 26	§4	Het ik en het geluk
blz 29	§5	Het verlangen
blz 30	§6	De verborgen werkelijkheid en de logos
blz 33	§7	De transcendentie
blz 40	hoofdstuk III	DE WIJSGERIGE ANTHROPOLOGIE
blz 40	§8	Het ik en de mens
blz 46	§9	Het wijsgerige probleem
blz 52	§10	De wijsgerige "methode"
blz 56	hoofdstuk IV	DE BETEKENIS EN DE TAAL
blz 56	§11	De dingen en hun context
blz 60	§12	Betekenis buiten het spreken om?
blz 65	§13	De wereld en de taal
blz 66	a	een eerste visie
blz 69	b	het werkelijke
blz 71	c	de waarneming
blz 74	d	de wereld
blz 76	e	de ware wereld
blz 81	f	de cultuur
blz 83	g	de taal
blz 90	§14	Betekenis en objectiviteit
blz 96	§15	De taal en de confrontatie met de ander
blz 104	§16	De filosofie en de taal
blz 109	§17	Plato en Lévinas over het onderwijs
blz 114	§18	De betekenis van de ander

blz 117	hoofdstuk V	DE ANDER EN DE TRANSCENDENTIE
blz 117	§19	Het ik en het oneindige
blz 119	§20	Betoog en gesprek
blz 121	§21	De oorsprong van de zelfcritiek
blz 123	§22	De ander en de transcendentie
blz 127	§23	Welk gezichtspunt? (I)
blz 131	§24	Welk gezichtspunt? (II)
blz 136	hoofdstuk VI	HEIDEGGER EN LÉVINAS
blz 136	§25	Het boventijdelijke
blz 139	§26	Nietzsche
blz 143	§27	Heideggers critiek
blz 148	§28	Het ik vóór en ná Heidegger
blz 152	§29	Waarmee stemt Lévinas in?
blz 155	§30	De behoeder van het zijn
blz 157	§31	Critiek van Lévinas
blz 159	hoofdstuk VII	BOVEN HET ZIJN UIT
blz 159	§32	Het zijn
blz 164	§33	Het absolute zijn
blz 172	§34	Descartes
blz 176	§35	Het ik
blz 184	§36	De scheiding
blz 191	§37	Nieuwe grondbegrippen
blz 194	hoofdstuk VIII	ETHIEK
blz 194	§38	Inleidende beschouwingen
blz 199	§39	De ethische asymmetrie
blz 203	§40	Over het eudaemonisme
blz 208	§41	De vreemdeling
blz 210	§42	De ethiek van de onzichtbare andere
blz 212	§43	Het eerste woord
blz 215	§44	Eschatologie

b1z 221 SLOTBESCHOUWING

b1z 224 NOTEN

b1z 258 INDEX

b1z 265 RÉSUMÉ

VOORWOORD

Nous voudrions étudier et exposer la philosophie de Lévinas, comme on étudie et expose une philosophie vivante.¹

Deze studie is gewijd aan het in 1961 door de franse filosoof Emmanuel Lévinas gepubliceerde werk *TOTALITÉ ET INFINI*. Dit werk dat, zoals de meeste wijsgerige geschriften van betekenis, weinig aspecten van het menselijk leven onbesproken laat, dankt zijn originaliteit en zijn diepgang aan de visie die het ontwikkelt op het menselijk ik in zijn relatie tot de ander.

Wil men zich in het denken van Lévinas verdiepen, dan komt dit werk het eerst in aanmerking. Zijn vroegere publicaties doen nog niet vermoeden, waartoe hij in staat is, en voor het begrip van de ontwikkeling van zijn denken sinds 1961 is *TOTALITÉ ET INFINI* het beste uitgangspunt.

Deze studie heeft een tweeledig doel. Zij biedt een inleiding in het denken van Lévinas. Zij poogt tevens een centrale these van Lévinas, n.l. dat de relatie tot het transcendente identiek is met de relatie tot de ander, te verdedigen en de betekenis van deze these voor de filosofie toe te lichten.

Wanneer men niet slechts een weergave of een samenhangende interpretatie van een wijsgerig werk, maar juist een orderlijke argumentatie voor een centrale these wil geven, is het wenselijk als bouwstenen voor het betoog eenvoudige uitgangspunten te nemen, speciale termen die men gebruikt uit te leggen en op een vrij eenvoudig wijsgerig niveau te beginnen. *TOTALITÉ ET INFINI* is een moeilijk toegankelijk boek. Er zijn nog vele stukken die ik niet begrepen heb. Wat ik meen begrepen te hebben, zal ik op mijn manier proberen uiteen te zet-

ten. Dit betekent, dat ik, om toegangswegen tot de visie van Lévinas te vinden, argumenten zal geven, die bij Lévinas in deze vorm niet te vinden zijn, verder dat ik om de betekenis van zijn beschouwingen te verduidelijken soms uitweidingen zal inlassen, waarvoor ik evenmin op teksten van Lévinas steun. Ik hoop zo toch in het spoor van zijn denken te blijven.

Over de lijn van het betoog zou ik het volgende willen opmerken. Het eerste hoofdstuk geeft een voorproefje van de sfeer. Het tweede en derde hoofdstuk vormen een voorbereiding op de argumentatie. Daarin worden enkele begrippen verduidelijkt, welke in het vervolg een rol spelen. Het derde hoofdstuk geeft meer in het bijzonder aan, wat mijn uitgangspunten zijn. Met het vierde hoofdstuk begint het eigenlijke betoog. Een bezinning op de taal en de betekenis leidt tot de ander. §13 en §15 - de moeilijkste - staan hiefin centraal. In hoofdstuk V wordt dan de bedoelde these beargumenteerd, terwijl in de daarop volgende hoofdstukken de consequenties van deze these enigszins uitgewerkt worden en met enkele ontwikkelingen binnen de filosofie vergeleken worden.

Het citaat, waarmee begonnen werd is mijn variant op een uitspraak van Lévinas, die daarin over Husserl spreekt.

De noten achterin geven vrijwel uitsluitend a) teksten in het frans uit werken van Lévinas en wel ter ondersteuning van de interpretatie, b) de plaatsen waar andere auteurs geciteerde uitspraken gedaan hebben. In de zeldzame gevallen dat de noten nog een eigen inhoud hebben, maakt een * in de tekst zelf hierop attent.

hoofdstuk I HET ONZICHTBARE EN HET GELAAT

In dit korte hoofdstuk worden de begrippen, die in de titel van dit boek voorkomen, toegelicht. Dit voert ons meteen tot de kern van de zaak. Aan de verduidelijking van de wijsgerige betekenis van deze eerste ontdekking zijn de overige hoofdstukken gewijd.

§1 Het onzichtbare

On ne connaît jamais un être, mais on cesse parfois de sentir qu'on l'ignore
Malraux¹

Wanneer ik een naam kwijt ben en deze niet direct kan vinden, dan zal die naam me iets later ineens te binnen kunnen schieten. Eerst was ik op die naam gericht in een lege intentie.² Het is zoiets als een hand uitstrekken, maar niets te pakken kunnen krijgen. Daarna is er een vervulling van die intentie, een vinden van het gezochte, een intuïtie in de zin van een direct zien. Deze ervaring kan zich in velerlei relaties voordoen. Op vele niveau's kan men het gezochte vinden. Speciaal ook in het domein van het denken kan er iemand ineens een licht opgaan, zodat hij de zaak ziet. Het zien waarvan hier sprake is, beperkt zich natuurlijk niet tot datgene wat met het zintuig zichtbaar is. Lévinas betoogt nu, dat de gerichtheid op de ander van dien aard is, dat er geen vervulling van de intentie - in de beschreven zin - mogelijk is. Dat wil zeggen, dat ik in de gerichtheid op de ander, gericht ben op het onzichtbare³, dat er tussen mij en de ander een kloof is. Voorbeelden om deze stelling toe te lichten kunnen ontleend worden aan het "zijn-voor-de-andere" van Sartre⁴, aan het onderwijs, aan de opvoeding en aan de ethische relatie.

Het perspectief dat de ander op mij heeft, mijn zijn-voor-de-ander, is voor mij niet zichtbaar. Ik draag mijn gestalte rond te midden van anderen; zelfs als ik me terug trek, maakt dit een bepaalde indruk; ik heb er misschien wel enig vermoeden van wat zij denken; maar ik kan niet ervaren, wat mijn persoon voor de ander betekent. Ik kan het verschijnen van mijzelf voor de ander niet meemaken. Hulpmiddelen als spiegels, geluidsbandjes of films bieden wel enige mogelijkheden tot objectivering, maar geven mij toch slechts een idee van wat ik zelf van mijzelf zou denken, als ik mijzelf waarnam. Dit alles geldt misschien nog in sterkere mate voor de betekenis van mijn doen en laten. Ik kan niet weten, of de ander mijn bijdrage aan een discussie verhelderend vindt. Ik kan niet weten, hoe mijn kinderen bij mij geborgenheid zouden ervaren of welke druk ik misschien voor hen beteken. Ik kan niet begrijpen, hoe de ander verliefd op mij zou kunnen zijn. Dit alles is voor mij niet rechtstreeks toegankelijk.

Ik kan wel wat te weten komen. Maar dit weten speelt zich altijd af binnen het algemene. Ik kan regels ontdekken, maar regels zijn op vele gevallen toepasbaar en wat de ander van mij ervaart, ligt juist gebod in het concrete, in het individuele. De ander kan mij iets over mijzelf zeggen, maar zelfs als ik de indruk heb, dat hij geen spel met mij speelt, maar rechtuit is, begrijp ik hem pas, als het gezegde voor mij objectiveerbaar is. Ik kom hoogstens tot objectiviteit, tot datgene wat aan velen kan toekomen, nooit tot zijn perspectief op mij. Mijn zijn-voor-de-ander is in zijn individualiteit voor mij onzichtbaar.

In gewone situaties is mijn zijn-voor-de-ander geen ernstig probleem. Het vraagt als het ware om verdringing

naar de periferie. Het kan een probleem worden, als men het gevoel heeft zich in zijn zwakheid te vertonen. Dan is er sprake van verlegenheid. In de verlegenheid meldt zich de onzichtbaarheid van wat anderen aan mij zien.

Mijn eventuele belangstelling voor mijn zijn-voor-de-ander is uiteindelijk een gerichtheid op mijzelf en nog niet de gerichtheid op de ander zélf. In wezen gaat het Lévinas om deze laatste relatie. Het voorafgaande was bedoeld om de lezer opmerkzaam te maken op merkwaardigheden in de relatie met de ander.

Ik onderhoud allerlei betrekkingen met de ander. De ander kan onderwerp van gesprek zijn. Gabriel Marcel⁵ onderscheidt de relatie tot een "hij"- de ander als gespreksonderwerp - van de relatie tot een "jij" - de ander als gesprekspartner - . Ik kan dus ook rechtstreeks met de ander te maken hebben. Ik draag hem misschien iets op, verzoek hem iets, spreek met hem. Het kan zijn, dat ik daarin mijn eigen belangen behartig. De omgang met de ander behoeft niet persoonlijk te zijn. Het kopen van een treinkaartje is een zakelijke aangelegenheid. Er zijn situaties waarin ik al iets meer de ander zelf beoog. Wanneer ik met de ander discussiër, kan ik daaraan een sportief genoeg beleven, maar dan moet geluisterd worden naar wat hij betoogt. Zonder aandacht voor de ander is ook huiselijkheid en gezelligheid niet goed mogelijk. Een eigenaardige relatie tot de ander wordt gevonden in de erotiek. Aparte vermelding verdient misschien nog het geval, dat men tegenover iemand komt te staan, die je kwaad wil doen.

Voor de relaties tot de ander, die ik nu wil gaan bespreken en die nog niet ter sprake kwamen, zou ik graag de term "gerichtheid op de ander-zélf" reserveren. Wanneer ik de ander zélf beoog, ervaar ik het onzichtbare in de zin

die Lévinas bedoelt.

Veronderstel, dat ik de ander iets wil uitleggen, niet met de bedoeling om mijn eigen visie gereproduceerd te krijgen maar werkelijk om inzicht te wekken, dan kan ik zelf wel menen, dat ik uitermate duidelijk ben, desalniettemin weet ik toch niet, wat er bij de ander omgaat. Wat betekent het, als hij niets vraagt? Zeker, er kan bij de ander ineens een zichtbare reactie zijn, hij zegt misschien ook dat hij het nu begrijpt, maar het "licht", het moment van de ontdekking, heb ik niet met hem samen ervaren. Ik kan er ook geen hoogte van krijgen, wanneer het lukken zal. Men kan als spreker wel een gehoor bespelen als men daarvoor het talent bezit, maar dat heeft iets van meeslepen, van verlokken. Als men zelfstandig begrip wil wekken, mist men de mogelijkheid om het effect aan te voelen, dacht ik. De ander kan natuurlijk voor mij van zijn inzicht blijk geven door erover te spreken. De taal is dan ook volgens Lévinas de draagster van de betrekkingen tussen mij en de ander.⁶ De taal is echter een relatie die de afstand laat bestaan. Zij draagt immers het inzicht van de ander niet zonder meer adequaat over. Om dit in te zien behoeft men slechts te denken aan de situatie, waarin de ander iets uitlegt en men het nog niet begrijpt. Kortom, de ander is juist als oorsprong voor eigen inzicht, in zijn relatie tot de waarheid, voor mij niet zichtbaar.

De ander wordt een vreemde, als ik hem zélf beoog. Zolang ik mijn activiteiten naar eigen ideeën ontplooi, ontgaat mij dat. Maar wanneer ik juist probeer de ander niet mijn wil op te leggen, maar een gesprek tot stand wil brengen, en wanneer hij dan weigert, is hij een vreemde voor mij - een probleem waarvoor Lévinas enkele keren naar Thrasymachos

in Plato's STAAT⁷ verwijst - ; wanneer de ander wel met mij wil spreken, maar mijn argumenten geen gehoor bij hem vinden - en dat gebeurt nogal eens bij kwesties van levensbeschouwelijke aard - dan is hij weer een vreemde voor mij. Ik bemerk dan niets van de ons allen gemeenschappelijke rede. Ik sta versteld, omdat de ander mijn dierbaarste inzichten of zelfs waarheden die mij binden, van de hand wijst.

Men kan in de opvoeding allerlei dingen voor zijn kinderen doen. Men kan proberen het gedrag in goede banen te leiden, niemand het gevoel te geven achteruitgezet te worden, tegelijk aandacht voor de eigen aard van elk kind te hebben, een sfeer van geborgenheid te scheppen, e.d. Maar juist in zoverre men beoogt, dat het kind het goede uit zichzelf gaat doen, mist men elke greep. Men weet niet wanneer het lukken zal. Had men er wel vat op, dan kwam het - ik zou haast zeggen: bij definitie - niet uit het kind zelf. Het goede dat het uit zichzelf doet, komt uit een mij vreemde bron.

Het thema van deze paragraaf is de onzichtbaarheid van de ander zélf. Ik wil tegelijk van de gelegenheid gebruik maken om aan te duiden, dat de onzichtbaarheid de ander tot een vreemde maakt. Ik kan eventueel, dank zij bekendheid met de ontwikkelingspsychologie, op de hoogte zijn van opstandige leeftijden, desalniettemin zal de weerstand in concreto van het kind voor mij onbegrijpelijk zijn; kinderen groeien op tot volwassen gesprekspartners die het niet met mij eens zullen zijn. Mijn zoon is een vreemdeling (Jesaja. 49,21).⁸ Kinderen zijn kinderen van de belofte. Het menselijk leven is eerst ontplooiing. Na de top komt met de daling het besef van het tekort. Dan richt de aandacht zich op de belofte in het volgende geslacht. Maar dit voltooit niet, wat ik onaf moest laten, het realiseert niet datgene

wat mij niet gegeven was te verwerkelijken. Het kind is niet het kind van mijn belofte.

Wat ik voor de ander doe, werp ik in de richting van de ander. Hoe dat aankomt, weet ik niet. Het is voor mij onzichtbaar. De ander zit bijvoorbeeld gevangen in een rancune. Je zou hem daaruit willen bevrijden. Je praat met hem, je probeert te helpen, je doet dit misschien met takt en mensenkennis, maar je kunt nooit zeggen, of het lukken zal.

Juist in zoverre er in de ander een bron, een oorsprong is voor de relatie tot de waarheid, tot het goede, tot de vrijheid - of moeten we zeggen: juist omdat de ander zelf die bron, die oorsprong is? - is hij aan mijn greep en aan mijn zicht onttrokken. De gerichtheid op het onzichtbare heet in TOTALITÉ ET INFINI: verlangen. Het boek begint met een paragraaf, getiteld: désir de l'invisible. In een later artikel noemt Lévinas de activiteit die gericht is op de ander zélf het werk: "Wanneer het werk echter op een radicale wijze gedacht wordt, is het een beweging van het Eigene naar het Andere die nooit naar het Eigene terugkeert".⁹

De voorbeelden, gebruikt om de onzichtbaarheid van de ander te verduidelijken, zijn juist gekenmerkt door de gerichtheid op de ander zelf, op de ander in zijn eigen relatie tot de waarheid, tot het goede, tot de vrijheid. De onzichtbaarheid is dus in mijn relatie tot de ander niet iets bijkomstigs.

Het besef omtrent de betekenis van de ander breekt rond 1920 en wel zonder onderlinge afhankelijkheid bij verschillende wijsgeren door: in de beschouwingen van Martin Buber over ICH UND DU, voor het eerst gepubliceerd in 1923, maar waarvan het ontwerp uit 1916 stamt¹⁰; in de aantekeningen van juli 1918 uit het JOURNAL MÉTAPHYSIQUE

van Gabriel Marcel; in de *PARISER VORTRÄGE* (1928) van Edmund Husserl. In deze samenhang kan dan nog geconstateerd worden, dat Lévinas, door de introductie van het onzichtbare, afstand neemt van Husserl voor wie elke vorm van bewustzijn uiteindelijk op vervulling gericht is.¹

Ik hoop in het voorafgaande bereikt te hebben, dat de term "het onzichtbare" inhoud heeft gekregen ofwel dat de lezer in de aanduidingen een wezenlijk aspect in de relatie tot de ander herkend heeft. Daarmee zou hij dan ook doorgedrongen zijn tot de kern, tot het centrale feit, tot datgene waarom het Lévinas in *TOTALITÉ ET INFINI* doet, is juist de consequenties en de implicaties van het onzichtbare voor het bestaan als mens of als ik uitdiepen. Verschillende termen ontvangen juist hun betekenis uit deze relatie tot het onzichtbare. De gerichtheid op het onzichtbare wordt zoals reeds vermeld werd, aangeduid met de term "verlangen". Lévinas verwijst zelf voor de term verlangen (*désir*) naar het "*désir sans défaut*" uit het *CANTIQUE DES COLONNES* van Paul Valéry en via Valéry naar Plato¹². Het onzichtbare heet ook het Andere, d.w.z. het andere bij uitstek, omdat het zich aan mijn greep onttrekt. Datgene waarop het verlangen gericht is, heet daarom het "daarginds, zoals Plato zou zeggen"¹³. Lévinas bedoelt de griekse term "ekei" of "ekeise". Eerlijkheidshalve moet opgemerkt worden, dat Plato met deze term het domein van de ~~Ideën~~ bedoelt, een domein van orde en samenhang, dat voor het oog van de geest¹⁴, als de ziel vrij is van het lichaam, zichtbaar is, terwijl wat Lévinas beoogt juist ook op deze wijze, voor het oog van de geest, niet zichtbaar is. Met dit begrip van het onzichtbare geeft Lévinas ook inhoud aan de term metafysica. De fysis is de natuur. Metafysica betekent in eerste instantie ofwel ety-

mologisch: wat na de (beschouwing van de veranderlijke) natuur komt. De betekenis van het voorvoegsel "meta", dat geeft wat ná iets anders komt, heeft een ontwikkeling door-gemaakt. Het duidt nu aan wat na iets komt als een volgend, hoger niveau. Zo spreekt men van logica en metalogica, waar-bij het laatste een beschouwing op hoger niveau over de lo-gica is. De term "het metafysische" bij Lévinas kan dus ver-taald worden als datgene wat de natuur te boven gaat.¹⁵ Welnu, dit is volgens Lévinas juist de eigenaardigheid van de ge-richtheid op het onzichtbare. Waarbij natuurlijk de vraag rijst, wat hij bedoelt met "de natuur". Maar dit zal in het vervolg van deze studie hopelijk wel duidelijk worden.

§2 Het menselijk gelaat

Het eigenaardige van iemand in de ogen te kijken is dat men niet naar één punt kijkt, maar naar twee. Dat geeft er altijd een gevoel aan van onvastheid, van ontroerd zijn.
Ben Wolken!

Het is een genoeg om de dingen te bekijken.² Nog boeiender is het om naar mensen te kijken: naar kinderen op een schoolplein, vanaf een terrasje naar voorbijgangers, naar de mensen van de gemeente die bomen omver halen, gasleidingen leggen. In dit bekijken van de ander komt de ander zélf nog niet naar voren, manifesteert zich de betekenis van de ander nog niet.

Als de ander zélf naar voren komt, verstoort hij de in-timiteit van het observerende ik. Dit blijkt uit kleine dingen. Ik zit in een hoekje van een café. Er komt iemand binnen. Het is duidelijk dat hij iemand zoekt, dan ziet hij de ge-

zochte, hij gaat daarheen, zij begroeten elkaar en raken in een gesprek gewikkeld. Ik probeer hun relatie te raden, en ben geïnteresseerd in deze anderen.³ Wat de ander zelf is, blijkt als hij toevallig in mijn richting kijkt. Ik duik in mijn boek en voel me enigszins gegeneerd. Ergens ligt de overgang van de observator naar de voyeur. Door twee ogen, door de blik van de ander wordt mijn bekijken, het observeren onmogelijk. "Het gelaat verscheurt het waarneembare", zegt Lévinas.⁴ Hij drukt zich ook zo uit: "Het gelaat van de ander vernietigt en overstelpt het plastische beeld, dat hij me biedt".⁵ Wat betekent dit? Het gedrag van de ander kan ik bekijken. Zijn gedrag is in een gegeven situatie begrijpelijk (of onbegrijpelijk). Ik beschouw het met een bepaalde intentie, bijvoorbeeld voor mijn genoegen, vanuit mijn interesse. Daarmee wordt de ander ingekapseld in een voor mij boeiend geheel. In het bekijken reik ik verder dan de ander, beoog ik de gehele situatie en via de situatie mijzelf. De ander is dus niet het eindpunt. Het tafereel dat de ander biedt, heb ik in handen of in het oog. Ik kan het rustig verwerken: het nieuwe kan ik met het zojuist waargenomene, dat naar het verleden vergleden is, tot een synthese brengen (Dit zijn geen definitieve uitspraken, maar pogingen om het bedoelde te verwoorden). Welnu, door de blik⁶ van de ander wordt deze synthese vernietigd en wel hierdoor, dat ik overstelpt word door iets, dat ik niet verwerken kan. Ik kan niet meer bekijken. De ander maakt zich los uit de inkapseling. Mijn intenties reiken niet meer verder dan de ander, maar ik blijf als het ware ergens vóór hem steken.

Niet alleen het observeren, ook de poging om het gedrag van de ander te verklaren, wordt als het ware door een démenti getroffen, zodra we met de ander persoonlijk te maken krijgen.

Het gedrag van de ander kan een raadsel zijn, dat ons aan het denken zet. We proberen de ander te begrijpen. Soms hebben we het gevoel, dat het gelukt is: in een mild oordeel begrijpen we zijn intenties en kunnen we tevens verklaren, waarom hij zus of zo doet, zonder het er mee eens te zijn. Als de persoon in kwestie dan echter zelf opdaagt, komt er een schok: het klopt toch niet helemaal. We hebben geen ongelijk, maar beseffen het eigenlijke niet te pakken. De ander wordt toch weer een raadsel. Is dit niet hetzelfde gevoel van ongemak als na het observeren? en openbaart zich op deze wijze niet iets, dat wezenlijk is voor de ander zelf? In ieder geval moet men, als Lévinas over het gelaat spreekt, niet denken aan het portret, aan datgene wat men fotograferen kan, aan "het plastische beeld", maar aan de manifestatie van de ander in de blik.

Men kan tegenover de beschrijvingen die zojuist gegeven werden, beschrijvingen geven van situaties, waarin de ander evenzeer persoonlijk optreedt, maar waarin het gevoel van ongemak zich niet voordoet. Het is daarom van belang te wijzen op het feit, dat in de voorafgaande gevallen de ander benaderd werd op een wijze, die ook tegenover andere wezens, gedragingen of gebeurtenissen mogelijk is. De houding was aanvankelijk - ik zoek een geschikt woord - observerend. En daarop volgde de schok, de *gêne*. Zouden de beschrijvingen die men hier tegenover wil stellen, nu niet juist situaties betreffen, waarin de ander niet ingekapseld wordt, maar om hemzelf gezocht wordt, waarin de ander persoonlijk en niet observerend benaderd wordt? Mocht dit argument onvoldoende zijn, dan blijft staan, dat de beschreven situaties voorkomen en dat het feit van de schok, van de *gêne* op zijn betekenis onderzocht kan worden. En dat houdt in, dat de ander, juist wanneer hij de observatie door-

breekt en zichzelf manifesteert, zich ook aan mijn greep onttrekt, zich losmaakt of - zoals Lévinas⁷ zegt - zich absolveert.

Het gaat Lévinas om de persoonlijke aanwezigheid van de ander in diens gelaat, in diens blik. Deze aanwezigheid wordt niet door redenering gevonden, maar ervaren. Lévinas reflecteert wijsgerig op deze ervaring. Wanneer een origineel denker een thema aansnijdt, en wel op een wijze, dat we merken meestal langs het eigenlijk heen gekeken te hebben, dan komen we het ineens herhaaldelijk tegen. De visie blijkt vruchtbaar (Strasser⁸). De ogen hebben inderdaad een bijzondere betekenis. De eerste glimlach van een kind is het antwoord op de blik van de moeder, zodra het haar enigszins kan fixeren. Autistische kinderen, die een gestoorde relatie met de ander hebben, vertonen een eigenaardige tegenzin om je aan te kijken. Fantasieën en dromen over ogen die je aankijken schijnen op schuldgevoelens te wijzen. Schaamte is een poging om zich als Adam en Eva te verbergen voor de blik. En gezien worden is dan ter verantwoording geroepen worden.

Toen heeft een oogenbliklijk allerzijden
ontladen licht hem ten gericht ontboden

A. Roland Holst⁹

Dit zijn enkele suggesties, die ik in dit verband bieden kan.

De eigenaardigheden in de relatie tot de blik van de ander zijn de oorsprong van de mogelijkheid om de onzichtbaarheid van de ander zelf te beseffen. Wanneer in het voorafgaande aan de hand van concrete relaties de onzichtbaarheid van de ander beargumenteerd en in haar eerste betekenis omschreven is, wanneer verder het vermoeden gerezen is dat hier wel eens de grond zou kunnen liggen, waarom de mens zich van de natuur onderscheidt en waarom men de ander als persoon moet benaderen, dan rijst ook de vraag, op welke

concrete ervaring deze overtuiging gebaseerd is. Op deze vraag geeft Lévinas in TOTALITÉ ET INFINI een duidelijk antwoord (Plat)¹⁰. Dit gebeurt in de confrontatie met de ander. De blik van de ander is juist hierin uitzonderlijk, dat deze de houding van de toeschouwer, van de observator doorbreekt. Daarom is de ander "een gat in de wereld" (Sartre)¹¹.

hoofdstuk II DE MENS

In dit hoofdstuk gaat het om enkele facetten van het menselijk bestaan, die in de beschouwingen van Lévinas geregeld terugkeren. Het is de bedoeling elk facet op zichzelf te bezien en het specifieke van de relatie tussen mij en de ander vrijwel buiten beschouwing te laten. Daarom is er in dit hoofdstuk een sprongsgewijze wisseling van thema's en weinig samenhang. Deze methode biedt echter de mogelijkheid enkele grondbegrippen te verduidelijken, voordat deze in het betoog over de betekenis van de ander opgenomen worden. Het is als het ware de beschrijving van het decor voordat het eigenlijke stuk begint.

{3 Het anonieme zijn

Bei Nacht, wenn alles gemischt
Ist ordnungslos und wiederkehrt
Uralte Verwirrung
Hölderlin¹

De wereld van de waarneming omvat mensen, dieren, planten en dingen, huizen en straten, wolken, bergen, rivieren en velden, de aarde en de blauwe hemel. Deze wereld is ons vertrouwd. Nu komt het voor, dat dit vertrouwen geschokt wordt. Dan komen we te staan tegenover – wat Lévinas noemt: – het anonieme zijn, tegenover het apeiron² (d.i. het onbepaalde, het onbegrensde).

Lévinas gaat uit van de ervaring van de nacht.³ Overdag "veegt het licht de ruimte leeg"⁴. Daardoor krijgt elk ding zijn plaats en is er overzicht mogelijk. 's Nachts ontoreekt de lege ruimte en daarmee de distantie. Het zwart van de nacht is een niets aan dingen. De lege ruimte tussen de dingen, die door het daglicht geboden wordt, is 's nachts gevuld met donkerte. Deze volheid is paradoxaal. Het niets aan waarnemingen, de donkerte, de stilte, dit alles is oenaauwend. De nacht zit ons op het lijf. Het niets aan zijnden staat om in een anonieme volte, een volte die ons oedreigt, een zijn zonder zijnden, iets dubbelzinnigs dat niet tot klaarheid kan komen en daarom onzeker en dreigend is. De situatie die ons overdag vertrouwd is, wordt niet daarom

's nachts beangstigend, omdat men niet meer kan voorzien, wat er gebeuren zal. Het gaat niet om een verstandelijke relatie, maar om de aantasting van een lijfelijk vertrouwen. De dingen ontvangen hun griezelig karakter van de "verschrikkingen van de nacht" (Ps 91,5). De dief is voor de vrek veel meer dan een gewoon mens, hij is - volgens Hello⁵ - "voor de vrek dat wezen zonder naam en vorm, waarvoor de kinderen bang zijn, als zij 's avonds alleen zijn". De fantasie ontwerpt deze wezens niet slechts met het materiaal van reële wezens. De zijnswijze van spoken is dubbelzinnig: zichtbaar maar ongrijpbaar. Zijn het lichamen zonder zwaarte of "verzwaarde zielen" (Plato⁶)? Deze dubbelzinnigheid komt uit het nachtelijke voort, uit de "Uralte Verwirrung".

De wereld van de waarneming is een ordelijke wereld, waarin ieder ding zijn plaats heeft. De bezinning op het nachtelijke doet ons beseffen, dat de menselijke ervaring gekruid kan worden met een bestanddeel, dat niet uit de kosmos, uit de ordelijke wereld stamt. Welke oorzaken hier werkzaam zijn, moge later aan de orde komen. Het gaat voorlopig om de beschrijving. Om deze specifieke ervaring te beschrijven moet men voortdurend een beroep doen op ruimtelijke termen. Deze termen worden niet geometrisch of geografisch bedoeld, maar - laten we zeggen - psychologisch.

Ik zou de ervaring van het nachtelijke zo willen uitdrukken, dat de mens hier niet meer tegenover een kosmos, een wereld staat, maar dat er sprake kan zijn van een "gebroken wereld", van een "wereldschemering"⁷. De ervaringsruimte wordt die van de chaos. Er is een diepte zonder houvast, een dimensie zonder zijnden die inbreuk maakt. Men kan denken aan de "Irrnis und Wirrnis"⁸ van Genesis 1,2 (in het hebreuws: "tohoe wa bohoe").

Het anonieme zijn is volgens Lévinas mythisch⁹. Dit betekent, dat de ervaringen met het apeiron, met het onbepaalde de dimensie

van het mythische oproepen. Deze dimensie is dan de oorsprong, het aanknopingspunt voor de mythen als interpretatie van de menselijke werkelijkheid. Het gaat Lévinas niet zozeer om de denkbeelden in de mythen als wel om de ervaringen, waarin iets van het numineuze verschijnt, om de "hiërofanieën" (Eliade)¹⁰. Aan de hand van twee voorbeelden wil ik proberen deze sfeer te benaderen. Men dwaalt in een bos. Men heeft al geruime tijd niemand meer gezien. Het gevoel van eenzaamheid wordt sterk. Dit houdt in, dat men het domein van de medemensen, van het menselijke enigszins verlaten heeft en het ongerepte binnentreedt. Men bereikt een open plek en ineens krijgt men het gevoel, dat hier al iemand geweest is: afwezigheid en aanwezigheid tegelijk: Artemis de jageres (Walter Otto)¹¹. Misschien verduidelijkt dit, waarom Lévinas kan spreken van "goden zonder gezicht"¹². Het andere voorbeeld betreft "de middagduivel"¹³. Het citaat is ontleend aan een beschouwing van C. Verhoeven over "Middagduivel en siësta"¹⁴. Als "de koperen ploert" heerst, "dreigt het leven overgeleverd te worden aan dit absolute licht [...], aan de volstrekte hitte die de substantie uit de dingen wegbraadt en in de plaats daarvan zelf tot substantie wordt. De middag ontledigt en ontzelveit de wereld". Dit tweede voorbeeld geeft aan, hoe de dagelijkse werkelijkheid, de ordelijke wereld opzijgeschoven wordt door het andere in de zin van het mythische, het numineuze.

Het apeiron, het onbepaalde wordt met het mythische in verband gebracht. De goden die vanuit deze dimensie tekenen van hun aanwezigheid geven, zijn goden zonder gezicht. "Deze bestaanswijze zonder zich te openbaren, buiten het zijn en buiten de wereld moet mythisch genoemd worden"¹⁵. Het is mogelijk, dat Lévinas voor deze visie een steunpunt in de Bijbel vindt. In de Bijbel wordt het hebreeuwse woord Tohoë¹⁶ gebruikt om de situatie van de aarde "in den beginne" aan te geven - "De aarde nu was

woest en ledig" (Gen. 1,2) - maar ook om de afgoden te karakteriseren: "En wijkt niet af, want gij zoudt de ijdelheden na volgen, die niet bevorderlijk zijn noch verlossen, want zij zijn ijdelheden" (1 Sam 12,21)- "Zie, zij zijn altemaal ijdelheid, hunne werken zijn een nietig ding, hunne gegotene beelden zijn wind en een ijdel ding" (Jes. 41,29) - "De formeerders van gesnedene beelden zijn altemaal ijdelheid, en hunne gewenschte dingen doen geen nut" (Jes. 44,9).

§4 Het ik en het geluk

ventre affamé n'a point
d'oreilles
La Fontaine'

Het is niet eenvoudig de status van het "ik" recht te doen. Malraux² spreekt van het "monstre incomparable", van een absoluut en dwaas já. Lévinas houdt zich reeds lange tijd bezig met de vraag naar het ik: in DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT (1947), in TOTALITÉ ET INFINI (1961), in AUTREMENT QU'ÊTRE³ (1974). Wat Lévinas in dit verband zegt, moet m.i. verstaan worden als een zoeken, met alle aarzelingen en zwenkingen van dien. In zijn latere artikelen en in AUTREMENT QU'ÊTRE ontvouwt hij een andere en diepere visie dan in TOTALITÉ ET INFINI. Men kan echter de visie van dit werk op het ik niet schrappen, en wel daarom niet, omdat in TOTALITÉ ET INFINI het ik in verband gebracht wordt met het leven, de innerlijkheid en het geluk. Hiermee is echter het eigenlijke nog niet gezegd. Wanneer een filosoof nauwelijks vermoede aspecten van het menselijk bestaan wil laten zien (wil verwoorden), dan moet hij daartoe zijn eigen taal smeden of - anders gezegd - kleine verschuivingen in het gewone taalgebruik introduceren. Welnu, in TOTALITÉ ET INFINI wordt met de begrippen "ik" en "geluk" iets verwoord, dat van belang is en waarvan deze

paragraaf een eerste schets geeft. En om deze reden kan men, wat in dit werk over "het ik" gezegd wordt, niet overslaan. Maar vanwege deze samenhang is het ook wenselijk zich in eerste instantie tot de visie van TOTALITÉ ET INFINI te beperken.

Misschien kan ik dit thema als volgt het beste introduceren: Stel U de oneindige ruimte voor en daarin de aarde, vervolgens de tijd of - concreter - het gehele tijdperk van de ons bekende geschiedenis. Stel U vervolgens een met verstand begaafd wezen voor en plaats dat ergens in tijd en ruimte, of meer precies ergens op aarde in de loop der geschiedenis. Zijn voor het verstand niet alle plaatsen en tijdstippen gelijkwaardig? Zou dit wezen niet schrikken van de willekeur en de toevalligheid van zijn positie?

Voor ons ligt dat anders. Wij zijn het vreemde wezen dat, alhoewel met verstand begiftigd, toch zonder schrik in het heden staat. Het heden is ons vertrouwd. Het verleden bestaat voor ons niet ten volle, het bestaat niet meer. Het huidige is het werkelijke. Zo is ook het "hier" ons vertrouwd. "Dit hoekje van de wereld, toneel voor mijn doen en laten van alledag, deze stad of deze wijk of deze straat, waarin ik uitgroeï, deze horizon waarbinnen ik leef - dat alles neem ik zoals het zich voordoe, ik fundeer het niet in een groter systeem. Dit alles is fundament voor mij. Ik aanvaard het zonder het te doordenken".⁴ Onze eerste relatie tot de wereld is een "verankering", (Merleau-Ponty⁵) een geworteld zijn in het hier en nu, een vertrouwen, een vergenoegdheid die aan elke keuze voorafgaat. We zijn gesteld op het aardse, ook als we de feitelijke situatie niet accepteren. Want dan zoeken we toch weer in dit aardse ons geluk. De dood komt altijd te vroeg, volgens Lévinas⁶. En zelfmoord is tragisch, omdat deze geen oplossing biedt voor de problemen die de geboorte opgeroepen heeft. Door geboren te worden worden we in relatie ge-

bracht met de aardse dingen. "Niets is in staat om de aardse heerlijkheden tot bescheidenheid te brengen"⁷. Men kan de zon, het jonge lentegroen, gebrad, vrijen, jagen, zich in bed nestelen enz. niet verloochenen. Bij Pascal⁸ heet dit verstrooiing, divertissement. Maar leven is niet anders. Is achter een haas of een bal aanrennen verstandelijk te begrijpen? Toch zijn we in staat buiten het redelijke om in het genieten hier en nu op te gaan⁹. Pluk de dag¹⁰ - Dit alles kan geluk heten.

Beschouwen we nu de relatie van de aardse dingen tot het ik in de sfeer van het geluk, dan draagt het aardse bij tot het geluk. De omgeving, d.w.z. de plaats op aarde, de culturele situatie, biedt een primaire verankering in het hier en nu. Deze omgeving is rijk aan verlokkingen, zij belooft en geeft genieting. Wat betekent dit geluk voor het ik? Het geluk is hier datgene waarom alles draait. De aarde is er voor de mens. Het ik is het wezen, dat de aarde op zichzelf betreft in het genieten, "alsof het zich in het middelpunt van het zijn bevond en er de oorsprong van was, alsof het alles uit het hier en nu haalde, waarin het niettemin geplaatst of geschapen is. Voor een levend wezen zijn de krachten die het doorstromen, van meet af aan aanvaard en opgenomen"¹¹.

De vitaliteit is de dynamiek waardoor het ik zichzelf tot geluk voert, tot een ten volle zijn, tot iets dat in zichzelf voltooid is, op zichzelf betrokken is, tot iets waarvoor het woord "zelf" betekenis krijgt, m.a.w. tot iets dat als "zelf" bestaat, als een wezen dat zich iets "eigen" kan noemen. Het vitale ik bestaat niet eerst om dan vervolgens tot deze dynamiek over te gaan. Het is deze dynamiek zelf. "Het ik - dat is niet een wezen dat voortdurend hetzelfde blijft, maar het wezen waarvan het bestaan juist hierin ligt, dat het zichzelf voortdurend als zelf verwerkelijk¹² én handhaaft"¹². Als nu het ik in zijn bestaan juist geïnteresseerd is in dit bestaan zelf,¹³

dan is het geluk een bevestiging in dit zijn en van dit zijn. Dan is het geluk een voltooiing. Wat er gebeurt buiten de mens om, is een proces dat voor het kennen - dus voor de mens - interessant kan zijn, maar dat in zichzelf geen betekenis heeft, ijdelheid is. (Pred.¹⁴) De zon gaat op en de zon gaat onder. Zij ijlt terug naar haar vertrekpunt om weer op te gaan. Rusteloos wettelend jaagt de wind. Alle stromen lopen naar de zee, maar de zee wordt er niet vol van, want het water keert terug naar de bron om opnieuw te vloeien. De aarde krijgt betekenis door de mens die zich verheugt. Het geluk is het toppunt van de zijnsorde.

§5 Het verlangen

het goede is niet van de orde van het zijn, maar het stijgt in waar- digheid en macht nog boven het zijn uit.

Plato¹.

Lévinas formuleert de relatie tussen geluk en verlangen als volgt: "Met betrekking tot het klassieke begrip zelfstandigheid markeert het verlangen als het ware een omkering. In het verlangen wordt het zijn: goedheid. - Gekomen aan het toppunt van z'n zijn, opengebloeid tot geluk in een bestaan als ego, zich ponierend als ego, - en kijk: het overtreft zijn eigen record en interesseert zich voor een ander zijnde"². De interesse voor de ander is tegelijk een uitstijgen boven deze top, boven het geluk uit, én als het ware een omkering van deze bestaanswijze: niet meer op zichzelf, op zelfbehoud en zelfbevestiging gericht zijn, maar in staat zijn zichzelf los te laten om aandacht te hebben voor de ander. Dit is karakteristiek voor het verlangen.

Het verlangen hoort als thema eigenlijk niet in dit hoofdstuk thuis. Het is karakteristiek voor de relatie tot de ander en behoort niet tot de inleidende begrippen of tot het decor.

Het motief om het hier toch ter sprake te brengen, ligt in de welkome gelegenheid om te wijzen op de lijn in het drietal: anoniem zijn - het gelukkige ik - verlangen. Lévinas spreekt zelf "van de weg die voert van het bestaan naar het bestaande en van het bestaande naar de ander"³ en wel in beide autobiografische stukken waarin hij de lijn van zijn denken schetst: in SIGNATURE, dat zijn bundel DIFFICILE LIBERTÉ besluit, en in HANDSCHRIFT, een enigszins uitgebreide versie van het vorige document, geschreven als inleiding op de bundel in het nederlands vertaalde essays, getiteld HET MENSELIJK GELAAT. Het anonieme zijn is een zijn zonder houvast, zonder zelfstandige kernen, een zijn dat de zelfstandigheid van de mens bedreigt en aantast. Met het genieten van het ik, met de vitale betrokkenheid van het ik op zijn omgeving komt er iets dat zich aftekent, een middelpunt. En deze actieve betrokkenheid van een zijnde op zichzelf wordt dan, zoals we juist hoorden, overstegen door het verlangen, waarin het zijnde zich tot de ander richt.

§6 De verborgen werkelijkheid en de logos

De ziel is in zekere zin in alle dingen.
Aristoteles.¹

Wanneer we voor de sfeer van het anonieme zijn het trefwoord "angst" benutten, dan is met het drietal begrippen angst, geluk en verlangen ook een drietal sferen in het menselijk bestaan aangegeven. Daarmee is over het verstand, over de logos nog niets gezegd. Overeenkomstig de afspraak om de samenhang tussen de verschillende facetten later aan de orde te stellen bezinnen we ons eerst op de eigen mogelijkheden van de logos. Het gaat hier om een algemeen thema van de filosofie en niet om een decorstuk, dat Lévinas zelf opgesteld heeft.

De ons omringende werkelijkheid is hierdoor gekenmerkt, dat

er het zichtbare en het verborgene is. De schutting die ik zie, kan een vriend stel, bloemen of een vuilnisbelt aan het oog onttrekken. Deze samenhang van het zichtbare en het verborgene is er niet slechts voor de waarneming. Het zoeken van de wetenschap wordt eveneens geïnspireerd door wat er verborgen is achter datgene, wat voor ons ligt. En het denken is blijkbaar een middel om het verborgene te achterhalen. Het denken mondt uit in een beschouwing over de werkelijkheid. De beschouwing wil ons doen zien, wat werkelijk is. In concreto betekent dit, dat men ons via argumenten naar de werkelijkheid leidt. Via het logische zoeken we het feitelijke, opdat we tot de conclusie komen: ja, zo is het. Een dimensie van het werkelijke zou verborgen blijven, als de mens niet om inzicht vroeg.

De werkelijkheid vraagt om verwoording, om een uitspraak. Dit is reeds het geval bij een observatie. Een feit is niet een concrete constellatie, maar een opname van het geobserveerde in de taal, in een oordeel. Het oordeel nu heeft als specifiek kenmerk, dat het waar of onwaar is. Vandaar dat men allereerst in het oordeel de "plaats" van de waarheid zoekt. Dat wil zeggen: als de waarheid ergens aanwezig is, dan juist in het oordeel. De werkelijkheid vraagt om een oordeel over de werkelijkheid. Speciaal ook het verborgene moet aan het licht gebracht en uitgesproken worden.

Doordringen in de werkelijkheid is een gaan van het bekende naar het onbekende, een verkennen. Dit verkennen staat in relatie tot de waarheid. De waarheid ligt op het eerste gezicht in het oordeel, dat zegt, wat werkelijk is of hoe de dingen zijn. Het is echter duidelijk, dat hier iets ontbreekt. Men zoekt naar de waarheid. De waarheid komt niet ineens in de conclusie te voorschijn, zij daalt niet als een plotseling gebeuren aan het eind van het onderzoek in de uitspraak of in het bewijs neer. De waarheid is doel. Dit betekent, dat men niet tevreden is met

de uitspraak tijdens het onderzoek, dat de werkelijkheid raadselachtig is, ofschoon deze uitspraak waar zou zijn. Welke speciale betekenis heeft de waarheid dan bij de beëindiging van het onderzoek, als het raadsel weggenomen is, als het verborgene achterhaald is? Is de dan geziene samenhang meer werkelijk dan de raadselachtigheid tevoren? Elke theoretische bezigheid is impliciet een bevestigend antwoord op deze vraag. De theoreticus neemt de dingen niet zoals zij zich voordoen. Zijn bezig-zijn is een zoeken naar het redelijke dat verborgen is. De werkelijkheid moet dus voldoen aan de aspiraties van de logos.

De waarheid ligt niet zozeer in het oordeel, dat uitspreekt, hoe de dingen zijn, als wel in het betoog, dat de werkelijkheid laat zien of inzichtelijk maakt. De waarheid van het betoog vindt op haar beurt haar maat in de mate van onverborgenheid, die door het betoog opgeroepen wordt. M.a.w. juist zoveel als het betoog laat zien en inzoverre het dit doet, zo "groot" is ook de waarheid, zover reikt zij ook. Het is speciaal Heidegger geweest die de waarheid als onverborgenheid gekarakteriseerd heeft². De waarheid ligt dus in de relatie, waarin de werkelijkheid zich aan de mens door diens toedoen manifesteert.

Het ligt in de aard van de mens zich naar alles uit te strekken, het onbekende te verkennen, het verborgene te achterhalen. "Weest vruchtbaar en vermenigvuldigt U; bevolkt de aarde en onderwerpt haar; heerst over de vissen van de zee, de vogels in de lucht en over alle levende wezens die zich op aarde bewegen." (Gen. 1,28). Is dit niet de bestemming van de mensheid in de wereld? En eist de onderwerping van de wereld niet de bevolking van de aarde en de overdracht van het verworvene aan het nageslacht? Hier wordt de universele reikwijdte van de mens uitgesproken, met als typische bijzonderheid een impliciete verwijzing naar de tijd en de toekomst.

Speciaal door zijn kenvermogens strekt de mens zich naar

alles uit en trekt hij de kosmos, die over tijd en ruimte verstrooid is, als het ware samen. Hij doet een grootse poging om het gescheidene in zichzelf te verenigen. Wanneer ik denk aan de Andromeda-nevel of aan het verschijnen van het eerste leven op aarde, dan kom ik mijzelf niet tegen op de wijze van de toerist, die, later in een fotoalbum bladerend, zichzelf bij de toren van Pisa ziet. Mijn concrete persoon was niet aanwezig in dat verre verleden, evenmin in die astronomische verte. En toch heeft mijn denken er vat op, het is er in zekere zin bij en puurt er het wezenlijke uit "... alles is uiteindelijk tot mijn beschikking, zelfs de sterren en wel als ik berekeningen maak...."³.

§7 De transcendentie

l'homme passe infiniment l'homme
Pascal¹.

De gewone omgangstaal kent het begrip "transcenderen" niet. In de filosofie duikt het geregeld op. Lévinas neemt het van de wijsgerige traditie over en geeft er op zijn manier betekenis aan. Ik wil nu een poging doen om de inhoud van dit begrip te verduidelijken, niet zoals het bij Lévinas functioneert, maar bij wijze van inleiding om naderhand de originaliteit van Lévinas beter in het licht te kunnen stellen.

"Transcendere" betekent "naar gene zijde (trans) klimmen (scandere)". Men klimt over een hek, men steekt een rivier over; figuurlijk: men overschrijdt de grens van het recht. Dit alles kon door de klassieke, latijnse schrijvers met het woord "transcendere" weergegeven worden. Later, bijvoorbeeld bij Augustinus, wordt het ook gebruikt om aan te duiden, dat iets ons verstand te boven gaat. Tot zover het woordenboek.

Uitgangspunt voor het gebruik in de filosofie is de gedachte aan een grensoverschrijding. Het gaat dan steeds om

een principiële grens. Niet het feit dat de algemene relativiteitstheorie mijn verstand te boven gaat, is aanleiding om van transcenderen te spreken, maar wel bijvoorbeeld, dat God ons verstand te boven gaat. Men kan zich afvragen, of er in de moderne talen dan geen equivalenten zijn voor dit latijnse woord. Waarom deze zwaarwichtige term? Men heeft deze term gekozen en grijpt er nog steeds naar, omdat men de nadruk wil leggen op iets uitzonderlijks. Het transcenderen in de filosofie is steeds een paradoxale grensoverschrijding, bijvoorbeeld in de trant van de hierboven geciteerde uitspraak van Pascal.

Om deze abstracte formuleringen een concrete inhoud te geven wil ik ze in verband brengen met het menselijk leven en wel speciaal met het bestaan in de tijd.

Ik fiets naar huis. Tenzij de hagel in mijn gezicht striemt of de kou in mijn oren bijt, tenzij ik met vermoeidheid of pijn te kampen heb, impliceren de lichaamsbeweging en het rondkijken een soort genieting. Deze genieting vult het heden. In dit opzicht is het fietsen geen relatie tot een tijdstip op afstand, geen anticiperen, geen streven, maar als het ware een continu of vloeiend leven in het nu. Tegelijk ligt echter in het naar huis fietsen een gerichtheid op een doel. Wat zojuist van het genieten ontkend werd, is hier wel van toepassing. Het bereiken van het doel betekent dan ook een cesuur in de tijdstroom. Het moment waarop het doel bereikt wordt, steekt uit boven de andere momenten, of liever, het tekent zich af in de stroom. Het bereiken van het doel rondt ook de act, de daad, het streven af. Dit betekent echter niet het einde van de tijd. Het genieten van het doel verschraalt in de volgende tijd. Het streven zoekt een meer omvattend doel of heeft dit reeds gevonden. Het naar huis fietsen heeft betekenis in een groter verband, n.l. van een meer omvattende werkzaamheid.

Deze overkoepelende werkzaamheid heeft haar geledingen en is als het ware opgebouwd uit kleinere acten. Op haar beurt vertoont deze activiteit meestal weer die dubbele relatie tot de tijd, die enerzijds genieting, anderzijds doelstelling is.

Concrete, eventueel veelomvattende, maar bereikbare doeleinden voldoen uiteindelijk niet. Als er geen andere doeleinden waren dan bereikbare, zou de dynamiek van het menselijk leven stokken, zodra het doel bereikt is, terwijl de tijd verder gaat. Het bestaan in de tijd moet gericht zijn en gericht kunnen worden op het onbereikbare, op het onvoorstelbare, op iets dat nooit verleden tijd wordt, nooit in structuren neerslaat, maar toekomst blijft. Daar staat tegenover dat het onbereikbare als zodanig geen inspiratiebron voor de dynamiek is. Het onbereikbare als zodanig is tegelijk het hopeloze en het vruchteloze. Het bestaan in de tijd vraagt om het concreet oneindige - ik weet geen betere term -, om iets dat tegelijk concreet en abstract is, om iets dat tegelijk de volheid van het concrete doel en de onbereikbaarheid van het blijvend toekomstige heeft. Het moet niet zijn als het voortgaan langs een oneindig lange weg, want daarbij is het voortgaan in de goede richting toch geen nadering van het doel. Het mag evenmin een partiëel realiseren van een doel zijn, want een gedeeltelijke verwerkelijking is evenzeer een gedeeltelijke mislukking. Het gaat dus om een paradoxaal doel.

De tijd vraagt om een doel dat zich aan een definitieve greep door de mens onttrekt, dat boven voorstelbare structuren uitstijgt. Dat betekent, dat de mens besef of begrip zou moeten hebben van het iets dat zijn verstand of begrip te boven gaat. Dit is een paradoxale grensoverschrijding, die model kan staan voor het begrip transcendentie.

Zijn er dergelijke doeleinden? Als we het kind (blz. 15) en de onzichtbare ander (§1) buiten beschouwing laten, kunnen we

wijzen op de rechtvaardigheid en de waarheid.

Het streven naar rechtvaardigheid is oneindig. "De voltooiing van de zedelijkheid is absurd, evenals het daarmee veronderstelde stilvallen van de tijd"². Deze oneindigheid wordt versluierd door het concrete streven naar rechtvaardigheid. In de rechtvaardigheid vinden we de paradox van de transcendentie.

Het uitgangspunt voor het streven naar recht is zuiver, als het geïnspireerd wordt door het onrecht, dat de ander aangedaan wordt. Dit onrecht richt zich altijd tegen de zwakke, in bijbelse termen: tegen de vreemdeling, de weduwe en de wees (Ex. 22, 21-22). (De zwakte van het slachtoffer bestaat op zijn minst hierin, dat degene die onrecht doet, door zijn initiatief een voorsprong in de tijd heeft. Het is erg, dat het onrecht voorafgaat en het recht te laat komt). Het onrecht moet hersteld en in de toekomst voorkomen worden. Het ligt echter vaak niet in het vermogen van de enkeling het onrecht te herstellen. Daarom zal het streven naar rechtvaardigheid zich richten op de verwerkelijking van recht in de samenleving, op een wetgeving en een machtsstructuur die het recht waarborgen. Deze structuur zal doeltreffend moeten zijn. Men moet zich daarom op de hoogte stellen van de feiten en de mogelijkheden, men moet een plan ontwerpen, d.w.z. zich het doel zo concreet mogelijk voor ogen stellen, en dan moet men de wegen zoeken om dit doel te bereiken. Het recht dat zo nagestreefd wordt, is een concreet doel. Speciaal wanneer men werkt voor een doel, waarvan men zelf de verwerkelijking niet meer zal kunnen meemaken en waarvan pas het nageslacht de vruchten zal plukken, is er voor het handelend bewustzijn nauwelijks plaats voor iets anders. Voor de ervaring en voor de reflectie is echter dit concrete doel niet het einde.

Hoe wordt een bepaalde vorm van onrecht voorkomen? Dit geschiedt in feite door - uiteraard rechtvaardige - wetten die het gedrag van de burgers reguleren en de bevoegdheden van de

maatschappelijke instanties omschrijven. De werking van deze wetten is gegarandeerd, als er een instemming is van de handelende personen (innerlijke rechtvaardigheid), maar deze instemming is nooit volledig. Het onrecht is immers voortgekomen uit een gebrek aan innerlijke rechtvaardigheid, uit een macht die het zwakke niet respecteerde. Deze macht moet aan het onrecht ontnomen worden en dat eist een grotere macht dan die van het onrecht. De werking van de wetten is gegarandeerd, als er instemming is, maar tevens een macht die dwingen kan. Het streven naar rechtvaardigheid zal dus, voorzover het niet gedragen wordt door de overtuiging van de handelende personen, maar voorzover het juist in uitwendige structuren uitmondt, een machtsverschuiving met zich meebrengen ofwel een meer rechtvaardige verdeling van de macht. Dat betekent tegelijk een nieuw patroon in de relaties tussen machtigen en zwakken (pressiegroepen en vergeten groepen). Vereist blijft een rechtvaardigheid van de nieuwe machthebbers tegenover de nieuwe ondergeschikten. De uiterlijke structuren vragen toch weer om een innerlijke rechtvaardigheid, die niet door structuren gegarandeerd is.

De paradox van het streven naar recht ligt dus hierin, dat dit streven absoluut om concrete regelingen vraagt, maar dat het recht nooit definitief verwezenlijkt kan worden. Het streven is op concrete doeleinden gericht en toch oneindig. Daarin ligt de paradox van de transcendentie.

Het streven naar waarheid vertoont eveneens deze tweevoudigheid van concrete doeleinden en een oneindig streven. Zoekend naar het antwoord op een vraag heb ik een zeer concreet doel voor ogen. Men kan er jaren over doen, voor men "plotseling" (Plato³) licht ziet. Dit licht is geen partiële verwerkelijking, maar echt vervulling. Desalniettemin kunnen we ons toch niet voorstellen, dat het vragen tot een einde zou komen.

Tot nu toe werd de paradox van de transcendentie hierin gezocht, dat er een gerichtheid was op een concreet doel, dat absoluut telt, maar tegelijk een gerichtheid op het onbereikbare. Moeten we de paradox echter niet in een gerichtheid op het onbereikbare zelf leggen? Juist omdat het onbereikbaar is, zou men willen zeggen, dat het hopeloos en vruchteloos is. Is het mogelijk, dat men toch het onbereikbare zoekt?

Nemen we het thema van de rechtvaardigheid en van de waarheid weer op, dan constateren we, dat de werkzaamheid van degene die rechtvaardigheid of waarheid nastreeft, toch altijd nog het aspect van arbeid, van dagelijks werk omvat. Ik bedoel hiermee een geordende bezigheid, die dank zij specifieke vaardigheden en hulpmiddelen, door samenwerking van geïnteresseerden een materieel product oplevert, zoals bijv. de stenen tafels van Mozes. Het echt transcendente is dan juist datgene wat zich aan de vermogens van de mens onttrekt.

Men kan de werkzaamheid waarbij de vermogens van de mens de leiding hebben, autonoom noemen. Is dan het streven naar rechtvaardigheid en waarheid niet in laatste instantie heteronoom? Stelt de mens zich daarbij niet onder een norm die van elders komt en tot in het oneindige eisen blijft stellen?

Wellicht is het nu mogelijk te vragen, of de mens niet naar het absoluut andere verlangt, zonder het verwijt uit te lokken, dat men ijdele schimmen najaagt. Zoekt de mens niet het andere, het heteronome? Als inspiratie, als extase, als vernieuwing, als verlossing?

Lévinas begint zijn beschouwingen met de opmerking: "Het ware leven is afwezig"⁴(Rimbaud). Hij spreekt op dezelfde bladzijde reeds over een gerichtheid op het "absoluut andere"⁵(Kierkegaard), over een verlangen naar het onzichtbare. Herkennen we dit?

Wat Lévinas wil, is zeker geen extase. Luidt de eerste

zin, zoals gezegd werd: "Het ware leven is afwezig", de tweede is: "Maar wij zijn op de wereld". De extase is een "desertie"^{6*}. Vooruitlopend op wat nog volgen zal, kan men wellicht zeggen, dat het streven naar rechtvaardigheid en waarheid het juiste antwoord is op de roep die van het onbereikbare naar de mens uitgaat.

Hoe dit ook moge zijn, het hoofdthema van TOTALITÉ ET INFINI is de transcendentie. Het is een thema dat in velerlei vormen en vervormingen in de filosofie voorkomt. Ik heb gepoogd te laten zien, dat er een samenhang kan zijn tussen de tijd, het oneindige, de ethiek en de transcendentie, als een voorbereiding op de visie van Lévinas.

hoofdstuk III DE WIJSGERIGE ANTHROPOLOGIE

Welke betekenis heeft de relatie tussen mij en de ander voor mijn bestaan als mens? Het is vooral deze vraag, waarop Lévinas in TOTALITÉ ET INFINI een wijsgerig antwoord geeft. Wat is echter een wijsgerig antwoord? Ik wil, alvorens nader op dit antwoord van Lévinas in te gaan, eerst verduidelijken, wat de filosofie in dit verband beoogt. Men kan zich afvragen, wat de filosofie over de mens kan zeggen, zodanig, dat het algemene geldigheid heeft. Is het niet mogelijk, dat positief-wetenschappelijk onderzoek feiten aan het licht brengt, die ons dwingen wijsgerige concepties te herzien? Op deze vraag en haar consequenties wordt in §8 ingegaan. De volgende vraag luidt, welk probleem specifiek wijsgerig is. Daaraan is §9 gewijd. Tenslotte handelt §10 over de filosofische methode. Ik meen te mogen zeggen, dat de beschouwingen van dit hoofdstuk voor een groot gedeelte voortgekomen zijn uit de bezinning op de visie van Lévinas. Ik heb echter niet de pretentie hier Lévinas weer te geven, wel een bijdrage te leveren tot de verduidelijking en de verdediging van zijn visie.

§8 Het ik en de mens

Ik richt mijn aandacht niet op die dingen, maar op mijzelf, of ik wellicht een wild beest ben, chaotischer en meer vlammen spuwend dan een honderd-koppige draak, dan wel een zachtaardiger en eenvoudiger wezen, dat een ordelijke en wellicht goddelijke bestemming heeft. Sokrates!

Het centrale thema bij Lévinas is de relatie tussen het ik en de ander. De uitdrukking "het ik" roept problemen op. Daarbij is de wijsgerige anthropologie zelf in het geding. De wijsgerige anthropologie betreft de mens, maar als bezinning van de mens op zichzelf ook het ik.

Wanneer men spreekt over "de mens" of over "het ik" geeft het bepaalde lidwoord in beide gevallen aan, dat men pretendeert iets algemeen te beweren over alle mensen, resp. over alle ikken. Wat is het verschil? Valt de verzameling van de mensen niet samen met de verzameling van de ikken? Ofwel is

niet ieder mens een ik en ieder ik een mens?

De term "mens" past op alle individuen van de biologische soort. Een biologische soort is hierdoor gekenmerkt², dat twee exemplaren van verschillende biologische soorten - geen nageslacht kunnen verwekken. Men zou de mens dus kunnen definiëren als een wezen, waarvan de verwekker en de moeder mensen zijn (Deze relatie motiveert de eerbied voor onvolwaardige mensen). Het is echter de vraag, of deze biologische definitie geen uitzonderingen kent, bijvoorbeeld in de evolutie bij de hominisatie van mensapen. Wanneer men nu een kennis van de mens nastreeft in deze zin, dat men daarin alle exemplaren van de biologische soort wil betrekken, moet men positief wetenschappelijk onderzoek doen.

De wijsgerige anthropologie doet ook uitspraken over de mens. Zij heeft echter in eerste instantie niet de pretentie, dat deze uitspraken ook gelden voor zuigelingen, idioten, wolfskinderen of voor wezens die door de loop van de evolutie pas tot menselijkheid ontwaakt zijn. Een oude definitie zegt, dat de mens het levende wezen is, dat kan spreken³. Ik wil proberen het belang van dit gezichtspunt voor de wijsgerige anthropologie te verduidelijken.

Het gesprek speelt zich af tussen U en mij en handelt eventueel over hem of haar. Nu zijn U en ik en zij of hij mensen. Men kan echter de relatie tussen U en mij, tussen U en een derde of tussen mij en een derde niet zonder meer beschouwen als speciale gevallen van de relatie van mens tot mens, althans niet in deze zin, dat onze kennis van de relatie van mens tot mens voorafgaat of funderend is voor die andere relaties. Men kan ten aanzien van metalen, bloemen of vissen zeggen, dat onze kennis van het algemene naar het bijzondere gaat, maar onze kennis gaat niet van de mens naar U en mij en hem of haar. Pas door U en mij en hem of haar te vergelijken en onder een noemer

te brengen verwerven we - na enkele andere begrippen zoals bijv. bekend, vreemd, man, vrouw - het begrip mens. Dit onderscheid tussen U en mij en een derde is fundamenteel, niet slechts ooit in het verleden, maar nog steeds in onze ervaring. Ik kan bijv. alleen over een derde met U roddelen. - Uit deze overweging volgt dus al een verschil tussen de mens en het ik.

Maar wat kan nu in het algemeen over de mens gezegd worden? De ervaringen van de bioloog wijzen reeds in een bepaalde richting. We herkennen mensen aan hun uiterlijk, aan hun gestalte en aan hun bewegingen. Nu blijkt de anatomische bouw van mensen in sterke mate overeen te komen. Ik neem aan, dat de heer die ik op straat voorbij zie fietsen, inwendige organen heeft, zoals deze in de boeken van de medici beschreven worden. Het is mogelijk, dat er anatomische afwijkingen zijn, maar de kans dat hij met transistors, chemische retorten, spinnewebben, springveren, e.d. in plaats van zenuwen en spieren tot fietsen in staat is, neem ik niet au sérieux. Er is in de natuur achter de direct zichtbare gestalte een vast patroon (met foutjes en fouten), op grond waarvan algemene uitspraken gedaan worden.

Dit vaste patroon behoort tot het wezen van de mens. Omdat in de filosofie vaak zeer verschillend over het wezen van de mens geoordeeld wordt, is het wenselijk nader aan te geven wat de bedoeling is. Als er sprake was van een vast patroon, dan betrof dit het resultaat, als men vele mensen vergelijkt. Voor de individuele mens zou men eerder van een ontwikkelingsschema moeten spreken, omdat het patroon volgens een bepaalde orde met de tijd verandert. Dit ontwikkelingsschema biedt wel vastigheid, maar geen wiskundige zekerheid. Het is niet de basis op grond waarvan universele oordelen zonder uitzondering mogelijk zijn. De gevallen die zich niet onder algemene oordelen laten vatten, doen zich meer voor als storingen of afwijkingen van

het normale ontwikkelingsschema. De tegenstelling tussen de normale gang van zaken en afwijkingen of storingen wordt door de feiten zelf gesuggereerd. Er is een natuurlijke gerichtheid, die zonder absolute garantie het verloop volgens een bepaalde lijn voortstuwt, waarbij men zuiver biologisch ook al van een top, van een optimaal functioneren en van volle ontplooiing van de activiteit kan spreken, van een top waarna een daling en tenslotte zelfs afbraak volgt. Het wezen van de mens nu staat speciaal in het teken van dit normale verloop en speciaal ook in het teken van deze top. Ik wil hier nog aan toe voegen, dat dit typerend is voor het denken van de bioloog.

De uiterlijke overeenkomsten, de verwantschap door de biologische soort en het vaste ontwikkelingsschema maken het leven in gemeenschap mogelijk, in deze zin, dat het voorwaarden zijn voor het sociale leven. Ik wend me met een bepaalde verwachting op grond van het uiterlijk, tot de ander. Het leven met anderen behoort ook tot het wezen van de mens. Nu maakt de natuur ook in dit opzicht fouten. Met oligofrenen of met een dement iemand is weinig gemeenschap mogelijk. Niet slechts biologisch, maar ook in het algemeen is er een idealiserend moment, als we spreken over het wezen van de mens. Maar juist daarom is het geoorloofd en zinnig aandacht te schenken aan de definitie van de mens als het levende wezen dat spreken kan, en ook om met Lévinas uit te gaan van de veronderstelling dat men elkaar in de ogen kan zien.

De wijsgerige anthropologie heeft niet slechts en niet rechtstreeks met het biologisch observeerbare te maken. Zij heeft meer te maken met de gehele mens, met het uiterlijk, met het vaste patroon, maar ook met het psychische innerlijk en met de aard van de eenheid van dit geheel. Nu kan in drieërlei opzicht over het innerlijk gesproken worden. Er is het innerlijk van mijzelf, hierin bestaande dat ik zelf mijn ervaringen en activiteiten beleef. Er is verder het innerlijk van de ander, dat

zich bijv. bij woede in het uiterlijk uitdrukt. En er is tenslotte nog datgene wat eerder de onzichtbaarheid van de ander genoemd werd. Wanneer men nu algemene uitspraken over de mens wil doen en het wezen van de mens weer in het teken van diens volle ontplooiing stelt, dan doet zich hier ten aanzien van het innerlijk van de ander de moeilijkheid voor, dat de middelen tot directe verificatie ontbreken. Men is aangewezen op het spreken van de ander.

Nu is de filosoof geen enquêteur. Welke middelen staan hem dan wel ten dienste? Er is een neerslag van het spreken door de anderen in de taal. Vandaar dat er in de filosofie veel aandacht besteed wordt aan de analyse van begrippen en aan hun onderlinge samenhang. Deze begrippen verwijzen naar de ervaring. De filosoof kan zich dus ook baseren op zijn eigen ervaringen. Het is echter de vraag, hoe deze ervaringen, die uiteraard de ervaringen van dit ene individu zijn, de grondslag voor algemene uitspraken over de mens zouden kunnen leveren. Deze vraag is niet zo verontrustend, als zij op het eerste gezicht lijkt. Mijn ervaringen worden als het ware uit het donker van de onzegbaarheid gehaald en verlicht - in een open Wij-gemeenschap gebracht (Strasser⁴) - door de taal die ik van anderen ontvangen heb. Ik kan daarom slechts in algemene termen over mijn ervaringen denken en spreken. Men zou dus de wijsgerige anthropologie een bezinning van de mens op zichzelf - in het kader van de taal, want op een andere wijze is geen algemeenheid mogelijk - kunnen noemen. Maar daarmee is de waarheid van de bezinning nog niet verzekerd. Daarmee is er nog geen verificatie. (Ik versta hier onder de verificatie van een denkresultaat een bevestiging die langs een andere weg tot stand gekomen is ofwel heel in het algemeen van elders komt). Indien de bezinning wijsgerige anthropologie wil zijn, zal zij zich richten op het algemeen menselijke. Dit betekent, dat men poogt met het denken een

noodzakelijke samenhang te ontdekken; dat men zich beroept op ervaringen waarvan men op grond van het vaste patroon verwacht, dat deze door anderen herkend worden; dat de resultaten van de bezinning uitgesproken worden en dat men zich tot de ander - en liefst tot de tegenstander - richt om van hem bevestiging te krijgen. Daardoor komt weer het spreken, maar nu van de ander, centraal te staan. Daarmee duikt, juist vanwege de verificatie, toch weer onontkomelijk de primaire relatie tussen U en mij, tussen de lezer en mij - die hier schrijft - op. Sokrates⁵ sluit in zijn gesprekken met tegenstanders de vraag naar de instemming van derden, van afwezigen eerst uit om daarna als een opgave voor zichzelf en voor de gesprekspartner het verwerven van de instemming van derden te introduceren. De platoonse dialoog is daarom niet slechts een dramatische aankleding om de gedachtegang te verlevendigen, maar vooral een teken voor de wijze waarop de waarheid over de mens geverifieerd kan worden.

Aan deze beschouwingen over de mens en het ik moet nog een precisering worden toegevoegd. Het concrete ik hier en nu, dat als uitgangspunt voor de bezinning van de mens op zich zelf fungeert, staat - zoals gezegd - in relatie met anderen, heeft van die anderen reeds veel ontvangen, o.a. het begrip "ik", is reeds opgenomen in een sfeer van algemeenheid. Wat daarin als wezenlijk voor het concrete ik naar voren komt, zou men het sociale ik kunnen noemen. De bezinning van dit ik op zichzelf kan nu trachten door te dringen tot de oorsprong, die aan de concrete ervaringen ten grondslag ligt en vanwaar uit deze ervaringen betekenis krijgen. De zelfbezinning zou voor de vraag kunnen komen te staan, waartoe het ik vanuit zichzelf, buiten de anderen om, in staat zou zijn. Wat men zo ontdekt, betreft misschien niet meer het sociale ik, maar meer het ik-als-oorsprong (Strasser⁶). Wat Lévinas zegt over het ik, gaat nu

juist vaak in de richting van dit ik-als-oorsprong. De pretentie van algemeenheid ten aanzien van dit ik kan dan ook weer slechts geput worden uit het samenleven met anderen.

§2 Het wijsgerige probleem

es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnis- vermögen aus sich selbst hergibt.
Kant'

Wat is het verborgene dat filosofen als Kant, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty en ook Lévinas aan het licht willen brengen? Dat is de oorsprong van de betekenis. De volgende beschouwing is gewijd aan de verduidelijking van dit antwoord.

Het menselijk bestaan is een leven in de wereld te midden van anderen. Leven, dat is slapen, genieten, werken, streven, denken, spreken, verlangen. De anderen, dat zijn de medemensen, tot wie wij ons richten, die onze plannen doorkruisen, waaruit wij voortkomen, enz. De wereld omvat dingen en gebeurtenissen, mensen, dieren en planten, stad en landschap, de aarde en de hemel, verder de cultuur en het verleden. Deze wereld nu wordt door ons als het ware voortdurend bezielde. Zij wordt door U en mij begiftigd met betekenis. Of liever nog: de wereld waarin wij leven, heeft deze betekenis reeds ontvangen, maar deze betekenis wordt voortdurend gewekt. Zonder U en mij ligt de wereld als het ware in het duister. Als men in een kamer die eerst donker is, het licht aansteekt, duiken de dingen in de kamer ineens op. Zij waren er wel, maar men kon ze niet zien. Als de lamp brandt, zijn ze er pas echt voor ons, in deze zin dat we in de verlichte ruimte kunnen leven, dat we dan met de dingen kunnen omgaan, dat we ze in ons bestaan kunnen verdisconteren. Zo is er ook een verlichting of

een bezieling door ons van de wereld. De analogie tussen de verlichte kamer en het door mij bedoelde is niet volledig, want ook in het duister van de kamer kunnen we - zij het tastend - onze weg vinden, terwijl we zonder de bedoelde, voortdurende bezieling niet als mens in de wereld zouden kunnen leven. De vergelijking met de verlichting kan echter de aandacht in de goede richting leiden.

Wat is nu die bezieling? Laten we om deze op te sporen uitgaan van meer bekende denkbeelden. De wereld kwam zojuist naar voren als de verzameling van wat er aan zijnden is. De ruimte is als het ware het toneel waarop de gebeurtenissen zich afspelen. Het verleden en de toekomst verwijzen naar de tijdelijke dimensie van de wereld. De zijnden ontstaan, veranderen, vergaan, maar wat blijft is een voortdurend gebeuren waarin de zijnden hun rol spelen. Men kan in dit schouwspel een evolutie zien, men kan in de zijnden een rangorde ontdekken, maar het bestaan zelf is in de wereld homogeen of eender: overal en altijd een feitelijk er-zijn, een in principe voor iedereen objectief geldige werkelijkheid. Welnu, deze homogeniteit is niet oorspronkelijk. Deze wordt door U en mij geïntroduceerd.

We zullen ten eerste moeten erkennen, dat het verleden er niet meer is en dat de toekomst er nog niet is. Het volle zijn is het heden, waarin ik nu leef. Het verleden wordt door ons bezield of verlicht. De evolutie-theorie berust op nu nog constateerbare verschillen in de fauna, op in musea bewaarde botten, waarvan schriftelijke documenten de vindplaats in bepaalde aardlagen vermelden, enz. Zonder deze sporen in het heden, zonder de bezinning van de mens op de betekenis van deze sporen, zonder de boeken over de evolutie, zou deze voor ons verborgen zijn en in het duister liggen. Dit betekent niet, dat de evolutie veroorzaakt of geschapen is door de mens die deze sporen interpreteert of dat er vóór de ontdekking van deze sporen geen evolutie is

geweest, maar wel, dat door de mens deze evolutie aan het licht is gekomen en betekenis heeft gekregen. Dit is de bezieling die ik op het oog heb. Men kan het ook een actualisering van mogelijkheden noemen. De termen zijn minder belangrijk dan de bedoelde zaak.

Wat voor het verleden geldt, geldt ook voor het verre. De Andromedanevel is een ander melkwegstelsel, zeggen we. Maar ook deze uitspraak heeft voor ons betekenis op grond van observatie, die we hier doen. Zonder de wetenschappelijke activiteit van de mens zou de Andromedanevel slechts de betekenis hebben van een onopvallend lichtvlekje aan de hemel.

We hebben de betekenis van het verre in ruimte en tijd gefundeerd op de ervaringen en de activiteiten van de mensen op aarde. De gemeenschap van de mensen werpt licht op de wereld, roept uit het duister de betekenis op. We moeten echter nog verder gaan. De observaties van biologen en astronomen kennen de meesten van ons van horen zeggen, uit boeken of van films. De kring van het hier en nu, vanwaar uit de wereld bezield wordt, trekt zich steeds meer samen. Het licht verspreidt zich vanuit mijn ervaringen, vanuit de informatie die mij bereikt, vanuit mijn denken.

We kunnen ons leven richting geven, omdat er betekenis is. De betekenis van de zijnden vormen het kader, waarop ons leven steunt. Zolang de evolutie nog niet ontdekt was, kon zij geen rol in onze wereldbeschouwing spelen. Een stam die in het stenen tijdperk leeft, heeft zijn eigen historische dimensie. Vaak is er een oertijd zonder datum, waarin de grote helden leefden, wier gedrag maatgevend is voor de actualiteit. Zo'n historische dimensie inspireert niet zelden tot conservatisme. De historische dimensie waarmee wij te maken hebben, leert ons de mogelijkheid van revolutionaire veranderingen. We verdisconteren ervaringen uit het verleden. Maar dit verleden kennen

we door de geschiedkunde, die gegevens in het heden bezielt. Kortom, het verleden is cultuur. Verdiept men zich in de gegevens omtrent het verleden, dan bemerkt men, dat er een mythisch denkmodel is geweest, waaraan betekenissen ontsprongen, dat er in West-Europa een periode is geweest, waarin men de ideale normen voor de ware betekenis zocht in de visie van de Schepper op de wereld. Het licht dat op de dingen valt en waardoor hun betekenis gaat leven, hangt dus samen met een cultureel ontwerp, een gemeenschappelijke kijk, een vaak onuitgesproken grondovertuiging. Binnen dit algemene kader van een cultureel ontwerp zijn er dan weer verschillen tussen groepen en individuen.

Er is voor ons een zekere noodzaak om ten aanzien van elementaire levensvoorwaarden tot overeenstemming te komen. Er is dan ook een ontwikkeling in de richting van voor iedereen objectief geldige betekenissen, in de richting van een tot op zekere hoogte algemene waarheid. Men kan deze ontwikkeling tegenwerken, o.a. door zijn eigen belang te zoeken. Men kan ook deze ontwikkeling bewust nastreven en de waarheid zoeken. In ieder geval is de ware betekenis van de dingen in de wereld buiten de mate van verlichting om welke door de menselijke gemeenschap tot stand gebracht is, hoogstens een ideaal, een richting gevende idee, toekomst, maar geen gegeven. Er zijn denkers die menen dat een zeker pluralisme² onvermijdelijk is, juist in de culturele ontwerpen³ en dat de éne, ware wereld een hersenschim is. Het is wellicht niet verstandig om deze éne wereld van de ware betekenissen te introduceren, zolang men dit mogelijk pluralisme niet ontzenuwen kan. Laten we daarom onder de wereld verstaan de samenhang der dingen in de mate van objectiviteit die nu mogelijk is, onder het licht dat wij er nu op werpen, met de geldige betekenis die wij nu zien en waaraan wij ons nu oriënteren.

Het wijsgerige probleem betrof de oorsprong van de betekenis. Deze betekenis komt tot stand door een bezieling van het gegevene, door een verlichting van wat er hier en nu is. Ik heb deze twee termen "bezieling" en "verlichting" niet in de meest gebruikelijke zin van het woord benut. Ik hoop door het gebruik van deze twee termen de aandacht te hebben kunnen richten op de bedoelde zaak, op de menselijke "prestatie bij het onthullen van het objectiviteitsaspect van de werkelijkheid" (Strasser⁴). Als dat gelukt is, is het nu mogelijk te laten zien, dat deze prestatie nog inniger met het hier en nu samenhangt dan in het voorafgaande bleek.

Er is in ons leven een tijdelijke dimensie. Er is een neerslag, een sediment van het verleden, in gewoonte, in vaardigheden, in complexen en frustraties, in het geheugen, in de herinnering. Er zijn factoren uit het verleden die mijn kijk op de dingen beïnvloeden en waarvan ik me de invloed niet bewust ben. Er is een eigenzinnig opduiken van oude beelden, maar ik kan ook zelf bewust gebeurtenissen uit het verleden oproepen. Dit is slechts mogelijk voorzover er in het heden nog gevormdheden, schema's of sporen aanwezig zijn. Immers het verleden zelf is er niet meer. Dit betekent, dat ook mijn persoonlijk verleden verlicht en bezield wordt door een menselijke prestatie in het heden. Men zegt daarom wel, dat de mens de tijd ontwerpt. Dit betekent niet, dat de mens de reeks veranderingen die zich in het verleden afgespeeld heeft, zelf voortgestuwd heeft, maar dat hij het verleden voor hemzelf actuele betekenis geeft. De natuur werkt op grond van een minimaal verleden. Haar actualiteit gaat vrijwel op in het nu. De mens roept echter in het nu het verleden weer op. De sporen, de schema's, de gevormdheden zijn slechts in het heden. Zonder een bezieling of een verlichting van het direct aanwezige zou het verleden definitief wegzakken in het niets, dat dit verleden van nature is.

Ook de waarneming van wat ons omgeeft, is een bezieling van het gegeven. Men ontvangt, hoe dan ook, indrukken van de omgeving. Op grond van deze indrukken en op grond van coördinerende prestaties duiken de dingen op uit hun verborgenheid. Zij verschijnen niet buiten de mens om. De betekenis van de dingen ontspringt dus aan een licht in het hier en nu.

De zaak, waarvoor verschillende grote, moderne, filosofen zich geïnteresseerd hebben, is nu juist dit ontspringen van de betekenis. Lévinas heeft in deze de fundamentele rol van de ander laten zien. En het is zijn verdienste, dat hij juist door zijn bezinning op deze centrale kwestie van de wijsbegeerte de ethisch-religieuze dimensie van het menselijk bestaan recht kon doen. Het zal mijn taak zijn dit in de volgende hoofdstukken te verduidelijken.

Ik knoop aan de voorafgaande beschouwing nog een tweetal opmerkingen vast, omdat deze dienstig kunnen zijn bij wat volgt. De menselijke prestatie die met bezieling of verlichting aangeduid werd, karakteriseert de specifieke situatie van de mens. Men gebruikt hiervoor de term "subject". Juist als subject is de mens hiertoe in staat. "Het begrip subject karakteriseert de moderne filosofie", zegt Lévinas⁵. Men moet dan voor het begin van deze moderne filosofie, dacht ik, vooral aan Kant denken. Daarom is Kant aan het begin van deze paragraaf geciteerd. Dit was mijn eerste opmerking. De tweede behelst het bestaan van een pathologie van het subject. Wanneer de voorwaarden voor de verlichting niet voldoende gerealiseerd zijn of wanneer de bezielende activiteit van het subject verzwakt of in elkaar stort, komt de mens niet meer aan de wereld toe. De ervaringsruimte - ik stel dit woord voor om een contrast met het begrip "wereld" aan te duiden - moet dan anders omschreven worden. Een voorbeeld daarvoor is het anonieme zijn.

Er is dus in de marge van de objectieve wereld een ervaringsruimte die in verband met het ontspringen van de betekenis onze aandacht kan vragen.

§10 De wijsgerige "methode"

Sage, was du willst, solange dich
das nicht verhindert, zu sehen,
wie es sich verhält. (Und wenn du
das siehst, wirst du Manches nicht
sagen).
Wittgenstein¹.

Ik ga uit van de gedachte, dat er voor grote filosofen in de toekomst voortdurend iets nieuws te ontdekken zal zijn. Het verleden van de filosofie geeft m.i. steun aan deze gedachte. Wanneer iemand zonder meer stelt, dat de lijnen die in het verleden zichtbaar worden, naar de toekomst verlengd mogen worden, dan suggereert hij, dat de toekomst voorspelbaar zou zijn en dit is een gevaarlijke veronderstelling, precies in verband met het onbekende van de toekomst, Wanneer men echter uit het verleden de conclusie opdiept, dat er voortdurend iets onvermoeds ontdekt kan worden, leidt dit juist tot de gedachte, dat de toekomst van de filosofie niet voorspelbaar is. Als men zo, het verleden verdisconterend, over de toekomst spreekt, houdt men alle mogelijkheden open.

In de vorige paragraaf kwam het subject ter sprake en vooral de "verlichting" van de wereld door dit subject. Kant heeft deze functie van het subject gezien. Als ik Descartes lees, bespeur ik het zicht op dit subject niet. Bij Heidegger is het duidelijk, dat hij het licht van het subject in het hier en nu stelt. Deze visie ontbreekt bij Kant. Voor Heidegger is echter de relatie tot de ander geen serieus probleem, wat wel het geval is bij Merleau-Ponty. Maar Merleau-

Ponty heeft geen vermoeden van datgene in de relatie tot de ander, waarvoor Lévinas ons gesteld heeft: de onzichtbaarheid (§1). Zo kom ik telkens tot de conclusie, dat er bij de grote wijsgerigen een blinde vlek was voor zaken die wij nu wel kunnen zien.

Men kan niet zeggen, dat de ontdekkingen sinds Kant verafgelegen zaken betreffen, zoals Nova Zembla, de Galapagos-eilanden, de bronnen van de Nijl of de achterkant van de maan. Wittgenstein zegt: "We willen iets begrijpen wat reeds voor onze ogen open ligt. Want dát schijnen wij, in de een of andere zin, niet te begrijpen".²

De moeilijkheid van de filosofie bestaat vaak hierin, dat zij handelt over iets, waar men gewoonlijk langs heen ziet. Het komt voor, dat iemand zijn bril zoekt, terwijl hij er door kijkt. Volstaat in een dergelijk geval een enkele opmerking van de ander om het gezochte te vinden, in de filosofie ligt de zaak wezenlijk anders. In het eerste geval behoeft slechts de ruimtelijke relatie tussen twee bekende dingen - de neus en de bril - gekarakteriseerd te worden. In de filosofie moet men de blik van de ander richten op de blinde vlek, waarin het bedoelde zich bevindt. Men kan de bedoelde zaak niet rechtstreeks in het gezichtsveld brengen, zoals men iemand een voorwerp voorhoudt. Men moet de aandacht losmaken van het vertrouwde en op het onvermoede richten, men moet volgens Plato³ de blikrichting omkeren en het enige middel is de taal. Er zijn woorden nodig, soms veel woorden. Pas wanneer de ander het bedoelde ziet, - en het gaat hier natuurlijk niet om iets visueels, iets zintuiglijks -, kan de bedoelde zaak onderwerp van discussie worden. Men moet de zaak gezien hebben om erover te kunnen oordelen.

Soms is een nieuw zicht op een zaak de oorsprong van een wetenschap. Dit is het geval, wanneer dit nieuwe zicht aanlei-

ding geeft tot een methode. Toen men in de zestiende eeuw - men schrijft deze ontdekking meestal aan Galilei toe - ging vermoeden, dat men de gehele natuur wiskundig kon onderzoeken, verwierp men de traditionele, aristotelische gedachte aan een doelgerichtheid van de natuur en verlegde het zwaartepunt van het denken naar een gebied dat tevoren aan de periferie lag. Deze nieuwe visie woelde een vertrouwde bodem om en leek een aantasting van de verworven waarheid. De wilde filosofie bleek later een wetenschap te zijn. Er schuilt waarheid in de stelling, dat het beginstadium van een nieuwe wetenschap filosofie is. Omdat een wetenschap met een eigen methode pas mogelijk is, wanneer deze methode tot de verworvenheden van een cultuur behoort, hangen diepgaande vernieuwingen in een wetenschap met methodische crises en wijsgerige discussies samen. Wanneer we de filosofie juist in het teken van een voortdurend verkennen van nieuwe mogelijkheden stellen en van haar het doorbreken van elk beperkt "univers de discours" vragen, dan is er geen wijsgerige methode, dan is er geen voorafgaande overeenstemming, maar dan moet elke grote filosoof eerst het gehoor wekken voor wat hij te zeggen heeft ofwel de blik trachten te richten op wat hij wel, maar zijn lezer nog niet ziet.

Ik ga bij de bestudering van de filosofie van Lévinas uit van de gedachte, dat hij iets wil laten zien. Als ik hem niet begrijp, als de volgorde in zijn gedachtengang voor mij een raadsel is, veronderstel ik, dat ik nog niet zie, wat hij wil laten zien. Het kan dan gebeuren, dat je opeens de bedoelde zaak in het vizier krijgt. Wanneer dat het geval is, blijken de formuleringen inderdaad verwoordingen van de bedoelde zaak te zijn. Dan blijkt de zaak anders verwoord te kunnen worden en wellicht zelfs duidelijker. Wanneer ik dit laatste niet zou mogen hopen, werd de gehele onderneming van deze studie over

Lévinas zinloos.

hoofdstuk IV DE BETEKENIS EN DE TAAL.

In §9 werd de vraag naar de oorsprong van de betekenis een specifiek wijsgerig probleem genoemd. In dit hoofdstuk leidt de bezinning op deze oorsprong ons via de taal naar de ander. Ik hoop zo de visie van Lévinas op de taal te kunnen verduidelijken en beargumenteren.

§11 De dingen en hun context

Notre perception tout entière est
animée d'une logique qui assigne
à chaque objet toutes ses déter-
minations en fonction de celles
des autres.
Merleau-Ponty¹

Het gesprek - in zijn eenvoudigste vorm - speelt zich af tussen de ander en mijzelf en betreft een onderwerp. Het onderwerp van gesprek kan zijn de relatie tussen mij en de ander. Het ligt echter meer voor de hand, dat iets anders als onderwerp optreedt. Heeft het gesprek in zijn eenvoudigste vorm niet drie steunpunten: de ander, mijzelf en het object? Als de ander mij bijvoorbeeld de naam van een ding leert, moet dan niet, buiten de ander en mijzelf om, iets in de situatie vatbaar voor dit benoemen zijn? Om de rol van dit derde steunpunt te onderzoeken ga ik uit van de betekenis van de dingen.

De vraag naar de betekenis van de dingen lokt een andere vraag uit: wat bedoelt men met die betekenis? Het woord "betekenis" betreft allereerst de betekenis van een woord, d.w.z. de zaak waarop het woord doelt. Het woord "betekenis" wordt ook gebruikt om aan te geven, dat iets mij niet onverschillig laat. Men zegt: "dat betekent iets voor mij". In het eerste geval gaat het om de relatie tussen het woord en de

bedoelde zaak, in het tweede om de relatie tussen een zaak (ding of omstandigheid) en mijzelf als waarderend subject. De filosoof ziet motieven om deze tweede betekenis te verruimen. Van datgene wat mij in de gewone zin van het woord onverschillig laat, zal hij zeggen, dat het er toch is; dat ik ermee in relatie sta; dat ik mij tot die zaak gewend heb en dat deze bij mij geen speciale interesse wekte. Aan de ervaring van een positieve of negatieve betekenis, maar ook aan de ervaring van iets dat mij onverschillig laat, gaat een vraag naar de betekenis - de vraag: zou dit iets voor mij zijn? - vooraf. Alles wat ik ervaar, heeft in eerste instantie, n.l. in verband met die vraag mogelijkserwijs betekenis voor mij en als zodanig reeds betekenis.

Om dit aan te kunnen geven is de betekenis van het woord "betekenis" in het wijsgerig spraakgebruik verruimd. De betekenis van een object, dat is eigenlijk dat object zelf. Het woord "betekenis" geeft aan dat men het object beschouwt in zijn relatie tot het vragend bewustzijn (het intellect). Zo spreekt Lévinas van de "betekenis of de intelligibiliteit"². Voor degenen die vertrouwd zijn met de terminologie van Thomas van Aquino, zou ik hieraan willen toevoegen, dat object en betekenis zich enigszins verhouden als de transcendentia ens en verum³, - waarbij echter niet vergeten mag worden, dat "object" en "betekenis" hier hun rol spelen binnen een filosofie van de taal en van de ander.

We richten nu onze aandacht op de betekenis van de dingen. Opkijkend van mijn werk zie ik bijvoorbeeld een inktpot. Ik heb de inktpot op het moment niet nodig en ga weer door met schrijven. Bemerkt ik nu, dat de inkt van mijn vulpen op raakt, dan pak ik de inktpot, schroef het deksel los en vul mijn pen. Het zien van de inktpot verwijst mij naar deze mogelijkheden. Dit zien is verweven met een bepaalde cultuur. Het is ondenkbaar, dat Pythagoras de inkt-

pot op deze wijze zou zien, als hij met hetzelfde ding geconfronteerd werd. Nu zal ik Pythagoras nooit spreken. Mocht ik echter iemand ontmoeten, wiens taal ik ook spreek en die niet weet, dat dit ding een inktpot is, dan zal het mogelijk zijn, de functie van het ding uit te leggen. Daarvoor is het nodig, dat wij beiden over hetzelfde ding praten. Dit komt dadelijk ter sprake. Het uitleggen is in ieder geval het niet-direct-gegevene, het afwezige waarnaar dit ding verwijst, oproepen. Het is natuurlijk ook mogelijk, dat ik zelf de betekenis van het ding niet zie en me afvraag: "wat is dit ook weer?" en dat het me even later te binnen schiet: "O, ja, het pootje van de wekker, dat ik kwijt was". Als dingen voor mij iets betekenen, dan doen zij dit blijkbaar in een bepaalde context. Het ding verwijst naar andere dingen, naar mogelijke handelingen, naar nut of genoegen.

Omdat ik bemerk en zo ga beseffen, dat de ander niet het zelfde ziet als ik, ga ik een gemeenschappelijke basis zoeken en zo als het ware lagen afgraven. Ik ontleed de culturele samenhang, ik tracht de natuurlijke geleiding bloot te leggen. Als een lid van een jagersstam wil meedelen, waar hij een olifant gezien heeft, plukt hij de olifant uit de situatie en legt hij het geziene: "de olifant in de situatie", uiteen in de olifant enerzijds en de plaatsaanduiding anderzijds. Deze noodzaak tot analyseren heeft in een lange culturele ontwikkeling geleid tot de neutrale observatie van waarneembare dingen en hun zintuiglijk gegevens.

N.B. De ander inspireert tot de analyse.

Bekijk ik nu, analyserend, de inktpot, dan bemerk ik, dat ik de achterkant niet zie, dat ik glimmende vlekken (door spiegeling van het glas) zie, dat door het glas het oppervlak van de vloeistof vertekend wordt, dat ik het ding pas goed zie, als het op een geschikte afstand staat, als het met de omgeving

contrasteert, als er daglicht op valt. Ik zie het ding dank zij een context, een systeem van relaties, waarin de inktpot de kern is, omdat daarop mijn aandacht gericht is. Ook op deze manier bezien is de inktpot iets met verwijzingen naar het niet-direct-gegevene (de achterkant), naar het marginaal aanwezige (het daglicht). Aan deze verwijzingen en aan kleuren, vormen, vlekken en glinsteringen ontleent het ding zijn betekenis, althans zeker ten dele.

Lévinas benadrukt de rol van de ander in het ontstaan van de betekenis.⁴ De betekenis kan echter niet uitsluitend van de ander komen. De ander kan mij wel op de inktpot wijzen, hij kan mij geïntroduceerd hebben in een cultuur waarin geschreven wordt, maar voor de verwerking van de gegevens van kleur, vorm en belichting, van visuele en tactiele indrukken kan men de ander niet geheel aansprakelijk stellen. De waarneembare dingen verwijzen naar een milieu en naar het menselijk lichaam. Door te kijken, door me te bewegen, door te grijpen ontdek ik een geleiding in het milieu: dingen en ruimtes tussen de dingen, een achtergrond, e.d. Deze geleiding wordt voorondersteld door de taal. Men kan anders geen verschillende objecten met verschillende namen introduceren. Omdat de betekenis van de dingen hier aan de context hangt, kan men met Lévinas van een "laterale" betekenis⁵ spreken. Het ding verwijst naar de context, maar de context weer naar het ding. Men blijft op hetzelfde plan.

Lévinas spreekt ook in dit verband van "betekenis". Men kan hier echter niet van een betekenis voor het vragende intellect spreken. Het betreft hier een betekenis voor het oog, voor de hand, voor een lichamelijk subject.⁶ Door dit lichamelijk subject worden de gegevens uit de directe omgeving bezielde of verlicht (vgl. §9). Ik zou de bezieling en de betekenis op dit niveau pre-logisch willen noemen. Zij gaat vooraf aan de

logos. Deze pre-logische functie van het lichamelijke sub-
ject hangt samen met de biologische soort en vertoont daarom
bij de verschillende menselijke individuen een vast patroon.

In het object, in het derde steunpunt voor het gesprek
moet een grondslag voor de betekenis liggen. Om de verstand-
houding met de ander mogelijk te maken moet de culturele be-
tekenis uitgelegd, uiteengelegd worden. Als het spreken volgens
Lévinas het gemeenschappelijke oproept,⁷ dan geschiedt dit toch
mede door te zoeken naar een gemeenschappelijk fundament in de
werkelijkheid. Er moet een basis zijn in dat wat niet spreekt,
wil de verstandhouding mogelijk zijn.

Ik hoop, dat hiermee een welkome aanvulling op de beschou-
wingen van Lévinas gegeven zal blijken te zijn. Ik heb deze
aanvulling vooraf laten gaan om de lezer te verzekeren, dat
voor de hand liggende gedachten over de taal die voor hem maat-
gevend lijken, niet ontkend of veronachtzaamd behoeven te worden.

Er was zojuist sprake van een pre-logische betekenis. In
het vervolg van dit hoofdstuk over de taal is - tenzij anders
vermeld - de betekenis in het kader van de logos aan de orde.

§12 Betekenis buiten het spreken om?

Ein Kind, das sich in der Dunkelheit
ängstigte, hörte ich ins Nebenzimmer
rufen: "Tante, sprich doch zu mir,
ich fürchte mich". "Aber was hast du
davon? Du siehst mich ja nicht";
darauf das Kind: "Wenn jemand spricht,
wird es heller."
Freud¹

Is het mogelijk, buiten het spreken van de ander om, tot
een inzicht in de werkelijkheid rondom mij te komen? Is er
geen redelijke samenhang te ontdekken in het schouwspel dat ik
bezie, ook wanneer anderen de dingen niet reeds benoemd hadden?

Lévinas beantwoordt deze vragen ontkennend. Men vindt de argumenten voor deze ontkenning vooral in de paragraaf die als titel draagt: "de waarheid veronderstelt de rechtvaardigheid"². Daarin wordt allereerst naar voren gebracht, dat de stille wereld waarin de ander nog niet gesproken heeft, een betoverde wereld is, een wereld met een kwade geest (als van Descartes) op de achtergrond. Vervolgens wordt betoogd, dat wat mij verschijnt, altijd betekenis bezit en dat deze betekenis door het spreken tot stand komt. Het thema van deze - (mijn) - paragraaf is deze betoverde wereld.

De betekenis die de ander voor mij heeft, kan op negatieve wijze benaderd worden door te onderzoeken, wat er gebeurt, als de ander weigert met mij te spreken, als hij zich aan mij onttrekt. Het grensgeval zou zijn een ervaringsruimte zonder de ander. Een dergelijk gedachte-experiment is in de filosofie niet vreemd. Ik denk aan de MEDITATIONES van Descartes en aan de CARTESIANISCHE MEDITATIONEN van Husserl, dus toch wel vooral aan Descartes. Descartes trekt alles in twijfel, ook het bestaan van de ander, en wel om een zekerheid te vinden die tegen elke twijfel bestand is. Hij introduceert voor deze radicale twijfel een kwade genius³ die mij op allerlei wijze zou kunnen bedriegen. Deze kwade genius heeft als het ware Lévinas geïnspireerd.

Descartes zegt: ik meen mensen te zien, maar het zouden dingen met springveren⁴ kunnen zijn; ik meen een huis te zien, maar het is niet zeker, of er een huis is, want ik zou kunnen dromen⁵. Hij reduceert de wereld tot een schouwspel, tot een droom voor het ik, en komt zo in zekere zin bij de situatie terecht, waarop onze vraag - is er buiten de ander om betekenis te vinden? - slaat. Om nu ook nog aan wiskundige en verwante overtuigingen te kunnen twijfelen introduceert hij zijn "kwade geest, even geslepen als machtig"⁶. Lévinas brengt deze kwade geest ook ter sprake. Nu zou men toch het verschil in sfeer

willen aangeven, een verschil dat door Lévinas buiten beschouwing gelaten wordt. Descartes wil komen tot zoiets als een onweerspreekbaar axioma. Hij radicaliseert de twijfel zoals vóór hem niet gedaan is. Maar dit is een twijfel, die eventuele tegenwerpingen van anderen tot hun uiterste mogelijkheden doortrekt. De anderen zijn in zoverre aanwezig, dat op hun tegenwerpingen geanticipeerd wordt. De anderen zijn aanwezig in de gebruikte taal. De anderen zijn ook aanwezig in de poging om het archimedische - onwrikbare - punt⁷ te bereiken. Kortom, Descartes' twijfel is een twijfel die voortkomt uit een dialoog. En in dit geheel is de kwade geest een vondst, een sterk argument voor de radicale twijfel.

Lévinas reduceert de wereld eveneens tot een schouwspel of een droom voor het ik. Maar hij zegt dit niet alleen, hij tracht bovendien de situatie die hieraan beantwoordt, in haar gevoelswaarde voor de mens aan te geven. Descartes begint zijn bezinning, als er niets is dat hem kan afleiden⁸ - conversatie, zorgen of passies -, als hij, rustig en alleen in zijn kamertje, alle vrijheid heeft om zich met zijn gedachten bezig te houden. Wat zich bij Descartes afspeelt als een zich terug trekken, - niet slechts in zijn gedachtenwereld, in het bewustzijn (in het "pour-soi"), maar concreter nog in een veilige ruimte, een thuis (een "chez-soi" volgens Lévinas⁹), - wordt bij deze laatste een "unheimisch" gebeuren.

Veronderstel, dat de ander zich niet manifesteert, dat hij zich onttrekt of afwezig is, dat ik alleen ben, niet als Robinson Crusoe die de achtergrond van een cultuur en een taal had, maar in een ervaringsruimte zonder de ander. Dit extreme geval is voor ons niet direct toegankelijk, maar er zijn ervaringen die in die richting wijzen. Wat gebeurt er, als men alleen is met zijn ervaring, wanneer men op niemand een beroep kan doen om bevestiging te krijgen voor wat men ervaart? "U

hoort mijn stemmen niet", vraagt een patiënte, "dan ben ik de enige die ze hoort". Deze patiënte heeft hallucinaties. Een andere patiënt met hetzelfde euvel hoort stemmen die vervormd zijn, van vlegels die de stem van een oude man imiteren, weer een ander beschrijft het gehoorde als een spreken zonder de mond open te doen.¹⁰ Lévinas verwijst naar de heksen bij Goethe en Shakespeare.¹¹

Vragen we naar ervaringen die door de ander niet gedeeld worden, naar een situatie waarin men met zijn ervaring alleen is, dan biedt de hallucinatie ons een concreet voorbeeld. Dan bemerken we dat het ervarene zelf doortrokken is van bedrog. En dit is nu juist volgens Lévinas typisch voor de kwade geest, die Descartes introduceert. Lévinas zinspeelt zelf op de verschrikking van de oneindige ruimtes, waarover Pascal spreekt.¹² Dit is voor mij het motief om het trefwoord "angst" te gebruiken. Men kan hier spreken van een pathologie van het subject (vgl. blz. 51), omdat de steun van de ander blijkbaar wezenlijk is.

Het gaat om de betekenis. De ervaringsruimte waarin de ander ontbreekt, kan - pre-logische - dingen te zien geven. Het zouden echter twijfelachtige dingen zijn. Wanneer men in een delirium zwarte ratten ziet die anderen niet zien, dan verliezen deze ratten hun echtheid. De dubbelzinnigheid betreft hier "de eerlijkheid van wat verschijnt".¹³ De stille wereld die alleen schouwspel is, is daarom beangstigend. De kwade geest is hier geen hypothese, geen vondst in de argumentatie meer, maar hij is volgens Lévinas degene, die het schouwspel dirigeert, maar zelf onzichtbaar blijft:¹⁴ een spottende intentie, een perfide lacher op de achtergrond.¹⁵

Lévinas spreekt over deze kwade geest als over een ander, die wel tekens geeft, maar zich verbergt. Als de hallucinatie - het zien van zwarte ratten - geen basis in de werkelijkheid heeft, moeten we dan niet spreken van een projectie? En zou op dezelfde

manier de kwade geest achter de schermen dan ook niet een projectie zijn? Waarom spreekt Lévinas over die kwade geest alsof hij er werkelijk is. Men kan, dunkt me, geen zwarte ratten hallucineren, wanneer de ervaring daartoe het materiaal niet geleverd heeft. Zo kan men ook geen kwade geest projecteren, als de ander nooit ontmoet was. Men zou, Lévinas lezend, kunnen denken, dat hij de ervaring van de kwade geest aan die van de andere mens laat voorafgaan. En dit lijkt onmogelijk, als er sprake is van projectie. Dit is m.i. dan ook niet de bedoeling. De stille wereld zonder de ander wordt niet als een beginstadium geïntroduceerd. Dit zou niet kunnen, want de ander is ouder dan ik (Strasser)¹⁶. De stille wereld wordt benaderd door een afbreken van de reeds bestaande relatie met de ander. De suggestie omtrent een projectie lijkt mij juist, maar deze kan niet als bezwaar tegen de beschrijving van wat ervaren wordt, gehanteerd worden. De ervaringswijze zelf impliceert het spottende gelach van de kwade geest en dat is het, wat Lévinas m.i. zeggen wil.

Wanneer men het tekort van de stille wereld wil aangeven, wanneer men de dubbelzinnigheid van wat zo verschijnt, wil karakteriseren, dan zou men dit kunnen doen door te spreken van een tekort aan objectiviteit. Ik bedoel dan met het woord "objectief" zoiets als "werkelijk bestaand en daarom voor iedereen te constateren". In de ons vertrouwde wereld van werkelijke dingen staan deze reëel voor ons. Zij roepen geen twijfel op, tenzij ik ze niet goed kan zien. Dit reële karakter zou ik hier met het woord "objectiviteit" willen aanduiden. Wij zijn geneigd te denken: juist omdat ze er echt zijn, zijn ze er ook voor anderen. In de ons vertrouwde wereld ervaren we de objectiviteit van de dingen in de zin van het naïeve realisme, d.w.z. zonder te beseffen welke rol hierbij de anderen spelen. De stille wereld ondermijnt de objectiviteit van dit

realisme. Deze wereld mist consistentie. Men kan misschien wel een juiste beschrijving van gehallucineerde ratten geven, maar niet vragen, waar hun nest is, wat zij eten, hoe lang zij leven e.d. Er is geen waarheid omtrent die ratten te achterhalen. De stille wereld mist dus de voorwaarde voor het streven naar waarheid.

Het woord "objectiviteit" kan verschillende betekenissen hebben. Ik hoop in verband met de stille wereld een eerste betekenis voldoende duidelijk aangegeven te hebben. Lévinas gebruikt de woorden "signification" en "sens" meestal in verband met deze objectiviteit. (Als dat niet het geval is, wordt bijv. van "een onoverkomelijke veelheid van betekenissen en mystificaties"¹⁷ gesproken). We kunnen nu de conclusie uit het vooraangaande zo formuleren, dat de dingen aan hun context wel enige betekenis ontleenen, maar dat de objectieve betekenis, ofwel de ondubbelzinnige relatie tot het vragend bewustzijn - de grondslag voor het streven naar waarheid - pas in de relatie met de ander tot stand komt.

§13 De wereld en de taal

in Wahrheit n hmlich steckt die
Sprache nicht im Menschen, sondern
der Mensch steht in der Sprache und
redet aus ihr.
Martin Buber.¹

We hebben ons verdiept in de vraag van welke aard een wereld zou zijn, waarin niet gesproken wordt. Nu kan men uit het negatieve, uit het pathologische wel enige conclusies trekken ten aanzien van het positieve, maar wanneer het positieve, zoals hier, door de samenhang bepaald is, dan moet deze samenhang zelf nog onderzocht worden.

Na de stille wereld beschreven te hebben zegt Lévinas:

"De wereld wordt onderwerp van gesprek voor ons - en daardoor object voor ons - in de voordracht (in het spreken), zij komt van een eerste vorm van onderwijs, waarvan de wetenschappelijke arbeid zelf afhankelijk is en waarbinnen deze arbeid zich voegt. De wereld wordt aangeboden in de taal van de ander.²" De volgende beschouwingen over de wereld en de taal pogen te achterhalen, wat het fundament voor deze merkwaardige uitspraken is, en vooral ook eventuele misverstanden te voorkomen.

a een eerste visie.

Wij leven in een wereld, waarin gesproken wordt. Dit betekent niet slechts, dat de waarneembare dingen een naam hebben en van één of meer etiketten voorzien kunnen worden. Maar ook dat vele niet-waarneembare zaken bij de gratie van het woord in ons leven meetellen. Nemen wij bijv. een domein, waarin het visuele een belangrijke rol speelt, n.l. de gewone vlakke meetkunde. De stellingen van de wetenschap vragen om een bewijsvoering. Deze bewijsvoering zelf speelt zich niet in het visuele af, maar in de woorden. De woorden omschrijven iets, waarvoor het zien onvoldoende is, waarvoor ook de mogelijkheid tot bewegen niet toereikend is en juist daarom is het mogelijk, dat iemand de bewijskracht niet bemerkt. De woorden dragen de bewijskracht. Het bewijs zelf onttrekt zich aan de waarneming.

Nu zou men kunnen tegenwerpen, dat het zojuist beweerde misschien wel waar is, maar niet de kern van de zaak treft. Het contrast tussen het visuele en de taal - aldus deze objectie - berust op het verschil tussen het zintuiglijke en het rationele. Met het waarneembare aan de kant van de dingen en van de wereld correspondeert de waarneming aan de kant van het kennende subject. In of achter het waarneembare ligt de eigen structuur - vaste patronen, causale samenhang e.d. - van de dingen in de wereld; in of achter de waarneming door de mens ligt diens vermogen tot inzicht. Met de eigen structuur (het wezen, de idee,

de eidos) van de dingen correspondeert het menselijke inzicht. Aan de ene kant staat de wereld - verschijning en structuur -, aan de andere kant de menselijke kennis - waarneming en inzicht -. Maar structuur en inzicht betreffen het rationele niveau, verschijning en waarneming het zintuiglijke niveau. Het wiskundig bewijs speelt zich inderdaad niet af op het niveau van het visuele, maar juist op het niveau van het rationele. De functie van de taal is echter secundair, n.l. afhankelijk van het rationele. De taal draagt de bewijskracht niet, maar zij is de uitdrukking in de waarneembare wereld van het menselijk inzicht, zij is zintuiglijk teken voor wat gedacht wordt: klank of schrift. Aldus de objectie.

De gedachten die in deze objectie vertolkt worden, liggen wellicht voor de hand, maar zij leiden niet tot de uitspraak van Lévinas, dat de wereld aangeboden wordt in de taal van de ander. Wanneer we nu eerst de vooronderstellingen van deze objectie onderzoeken, zal het mogelijk zijn de beperkingen van deze visie op te merken en zo een weg te vinden die wel tot de gedachten van Lévinas leidt.

In de waarneembare wereld is er het zichtbare en het verborgene. Beginnend met het meest nabije leren we de dingen kennen door ze in de hand te nemen en voor onze blik te keren en te wenden, of door ze te betasten, er kijkende omheen te lopen e.d. Zo ontdekken we ook al iets van het verborgene, dat achter de voorste dingen schuil gaat. Het verkennen van de wereld eist langzamerhand groter expedities. Mits we voldoende activiteit ontplooiën, zijn ook verre en zeer verborgen zaken te achterhalen. De waarneming is, zo verstaan, een wijze van verlichten van de wereld en leidt tot onverborgenheid, tot waarheid. - Om tot een redelijk inzicht in de verborgen structuur te komen moeten we eveneens werk verzetten, instrumenten ontwerpen, experimenten uitvoeren, gedragingen bestuderen, mensen ondervra-

gen e.d. Zo kan het licht van de logos dieper in de dingen doordringen. - Want dit bedoelt men toch, als men de waarneming met het waarneembare en het inzicht met de structuur laat corresponderen? We behoeven naar het schijnt, slechts vanuit de juiste positie het licht van de waarneming op de dingen te richten om deze dingen zelf te zien. Leidt zo ook het licht van de rede ons niet per se tot de ware structuur, voorzover deze althans door onze wetenschappelijke activiteit toegankelijk is gemaakt? Immers wanneer we ons in een zelfverzekerd oordeel - dus niet bij wijze van hypothese - de structuur verkeerd voorgesteld hebben en wanneer onze conclusies dan later onhoudbaar blijken, betekent dat dan niet, dat we ons niet aan de rede gehouden hebben?

Het onderscheid tussen het zintuiglijke en het rationele vinden we in de aristotelische traditie³. Van een concreet levend wezen of van een concreet ding worden door de zintuigen verschillende aspecten ervaren: men kan een paard zien en betasten, men kan het horen en ruiken. Deze zintuiglijke gegevens worden verenigd tot een geheel, het fantasma⁴ geheten, dus zoiets als de concrete verschijningsvorm. (Deze kan ook, als een paard ontbreekt, voor de geest gehaald worden). Het eigenlijke niveau van het intellect wordt bereikt, wanneer een actieve instantie deze verschijningsvorm gaat dóórlichten⁵ en zo het wezen ontdekt, in ons geval: h t paard als object van rationele, of wetenschappelijke kennis.

Is dit wezen, is deze algemene paarde-natuur, die in elk paard terug te vinden zou moeten zijn, meer dan een naam voor een bepaalde verschijningsvorm, die met kleinere variaties geregeld bij elk paard terugkeert? Het is zeker de bedoeling, dat dit wezen meer dan een naam is. Achter de verschijningsvorm zou telkens dezelfde vaste structuur terug te vinden moeten

zijn, bijv. dezelfde anatomische bouw, hetzelfde vermogen tot voortplanting, e.d. Nu wordt deze vooronderstelling wel bevestigd door de ervaringen van de veearts of van de bioloog, (alhoewel achter de verschijningsvorm van een vis een zoogdier kan schuilgaan.) Het is echter niet duidelijk, hoe de actieve instantie die de concrete verschijningsvorm doorlicht, op deze ervaringen van de paardenkenner kan vooruitlopen. Of is het wellicht andersom, dat n.l. de ander, die deze door mij waargenomen verschijningsvorm met het woord "paard" aanduidt, bij mij het vermoeden wekt, dat hij kennis bezit omtrent het paard?

Hoe dit ook zij, wij zouden ons volgens deze traditie een begrip "paard" vormen en menen, dat er enkele kenmerken zijn, die aan het paard noodzakelijk toekomen⁶. Welke dit zijn, weten we nog niet, maar het feit, dat er zoiets als een complex van noodzakelijke eigenschappen moet zijn, wordt verondersteld en door de ervaring in zekere zin bevestigd. Maar waarom wordt deze aanwezigheid in elk paard van een paarde-natuur niet als een ervaringsgegeven, maar als een noodzakelijkheid naar voren gebracht? Is hier toch nog sprake van een platoonse erfenis⁷, en wel van de gedachte, dat algemene ideeën richtinggevend zijn geweest voor de bouwheer van de wereld? "God maakte de verschillende soorten van wilde en tamme dieren met al wat over de aarde kruipt." (Genesis, 1,25). Maar hoe zou ik buiten de ervaring om kunnen weten, welke ideeën richtinggevend zouden zijn geweest? Berust deze vooronderstelling omtrent de actieve instantie die het wezen in het concrete ontdekt, op iets anders dan op het prestige van de taal, als zou de taal ons de categorieën van wat werkelijk is, aan de hand doen?

b het werkelijke

De rede zou het vermogen zijn om te ontdekken, wat niet slechts feitelijk, maar juist noodzakelijk zo is als het is.

Deze gedachte omtrent de rede is in de loop der tijden op verschillende manieren uitgewerkt. Ik heb verwezen naar de aristotelische traditie om een voorbeeld te geven, dat wellicht het meest aansluit bij het "gezond verstand". Er is echter in verband met ons zoeken naar waarheid een belangrijker zaak dan het onderscheid tussen het feitelijke en het noodzakelijke, en het zou kunnen zijn, dat een bezinning hierop het belang van het onderscheid tussen het zintuiglijke en het rationele niveau enigszins relativeert. Ik bedoel een bezinning op wat werkelijk is.

Ik zie een boom. Anderen kunnen die boom ook zien. Dat wij tot overeenstemming komen omtrent het bestaan van die boom, moet wel bersuten op het bestaan van die boom zelf en op een soortgelijke prelogische verlichting van de zintuiglijke indrukken - wij mensen behoren immers tot dezelfde biologische soort -, maar het oordeel van de ander speelt ook een rol. Wanneer de ander het bestaan van die boom zou ontkennen, zou ik met mijn handen gaan voelen, of de boom er echt was en de ander uitnodigen hetzelfde te doen. Wanneer ik hem de boom zou zien betasten en wanneer hij dan nog het bestaan ervan zou ontkennen, of wanneer hij mijn voorstel als onzinnig van de hand zou wijzen, dan zou ik me afvragen, of ik dan wel hij gek was. Oordeelden alle omstanders zoals hij, dan werd ik werkelijk gek. Dit betekent, dat de boom pre-logisch, als element van mijn doorleefde ervaring voor mij nog wel zou bestaan, maar dat mijn relatie tot de boom op het niveau van de logos, dus van het verstandelijk oordeel of van de waarheid ondermijnd werd. De logos in deze steunt op het woord, op de logos van de ander.

Wat de ander ziet, kan ik niet zien, tenzij wij hetzelfde zien. Dat wil zeggen, dat wat de ander ziet, voor mij niet toegankelijk is vanuit hem als subject, maar slechts vanuit de zaak als object. Van het feit, dat hij hetzelfde ziet, kan

slechts zijn woord voor mij getuigenis afleggen. IK BEN DUS AANGEWEEZEN OP MIJN EIGEN ZIEN EN OP HET WOORD VAN DE ANDER. WAT IN DIT SAMENSPEL BEVESTIGD WORDT, IS VOOR MIJ WERKELIJK. En pas wanneer ik het gevoel heb te kunnen steunen op de stevige basis van wat werkelijk is, kan bij mij de pretentie opkomen om een uitspraak te doen omtrent waar en onwaar. Deze pretentie lijkt mij typisch menselijk. Ik meen althans deze pretentie (en haar tegendeel: de twijfel) alleen bij mensen tegengekomen te zijn. Maar ik geloof niet, dat er eerst een dóórlichten van de verschijningsvormen is, waardoor begrippen ontstaan, en dat dan, zoals Thomas van Aquino zegt, door een terugkeer tot deze verschijningsvormen⁸ en hun concrete presentie het oordeel: zo is het! mogelijk wordt. Deze opvatting omtrent het menselijk kennen miskent de sociale dimensie. En daarmee komt het onderscheid tussen het zintuiglijke gekende en het verstandelijk gekende minder centraal te staan.

c de waarneming.

Het domein van de waarneming is geen afgesloten geheel. Daarmee bedoel ik niet, dat er altijd nog meer waar te nemen valt - wat ook waar is - maar dat we de dingen zien in een culturele context. Ik zie inktpotten, televisiemasten, enz., maar ook vreemde dingen die ik niet thuis kan brengen. Tegen deze suggestie zal men wellicht bezwaar willen maken, omdat hier al sprake is van een interpretatie van het waargenomene. Echt waargenomen zouden dan alleen de dingen zijn, maar het besef van hun functie zou buiten de waarneming vallen. Hoever wil men echter gaan met dit onderscheid?

Jahweh liet vanuit de hemel de donder klinken.
De Allerhoogste verhief zijn stem.
Hij schoot zijn pijlen af en alles vluchtte.
Hij slingerde zijn bliksem en verwekte paniek.
(Ps.18; 14-15).

Het numineuze van donder en bliksem mag misschien interpretatie heten. Wordt de dreiging van de nacht waargenomen of is de nacht juist de belemmering van de waarneming door het ontbreken van het licht? En hoe zit het met de schoonheid van een zonsondergang? Wat is waarneming? Als we in de verte een hert menen te zien en dan naderhand bemerken, dat het een struik is, dan is de eerste indruk een vermeende waarneming, niet zozeer omdat herten geen struiken kunnen worden, als wel omdat we op een of andere manier beseffen, dat deze indruk niet voldoende rijk aan details, niet optimaal was en daarom geen zekerheid bood. Dit alles wijst erop, dat het domein van het visuele niet slechts dingen omvat, maar ook suggesties en schijnsels, waarvoor de mens gevoelig is en die vatbaar zijn voor een andere interpretatie dan die van de critische waarnemer.

In het boek EXODUS (24,17) staat: "En het aanzien van de verschijning van Jahweh was als een verterend vuur aan de top van de berg voor de ogen van de zonen van Israël". Als iemand ons als persoonlijke ervaring zoiets verhaalt - en dat is toch niet onmogelijk in de relatie met mensen van andere culturen - en als wij dan ons ongeloof laten blijken, zal hij dan niet zeggen, dat hij het zelf gezien gezien heeft? Veronderstel nu, dat hij na een discussie met ons inderdaad een onderscheid tussen waarneming en interpretatie zou maken (maar natuurlijk aan de juistheid van zijn interpretatie zou vasthouden), dan zou dat betekenen, dat hij ons begrip "waarneming" kennis maakt zou hebben, een begrip dat tevoren voor hem nog niet bestond. Hij zou geïntroduceerd zijn in onze culturele wereld, waarin het begrip "waarneming" een idee is in functie van ons streven naar algemeen geldige waarheden. Wij zijn het die waarnemingen en visioenen onderscheiden. De waarneming betreft dan wat allen kunnen zien of ervaren. Het begrip "waarneming" is de vrucht van een uitwisseling van ervaringen. Daarom is het

domein van de waarneming ontdaan van het numineuze, een domein van licht, en objectief onder invloed van de filosofie en de wetenschap. Dat het begrip "waarneming" objectiviteit veronderstelt, blijkt ook uit de voorbeelden - de functie van de dingen, donder en bliksem, de nacht, een zonsondergang, het vermeende hert, - waarmee de vraag naar de aard van de waarneming gesteld werd. De toen opgedoken aarzeling omtrent de toepasbaarheid van het begrip waarneming kwam voort uit het besef, dat de beschreven ervaring zich wellicht niet per se aan allen opdringt. De wereld van het waarneembare heeft - in haar pre-tentie vele indrukken niet te tolereren - haar goed recht, want zij is de vrucht van velerlei critiek, maar zij is niet onafhankelijk van een cultureel ideaal. Er is een historische dimensie, of een groei in de objectiviteit. Het begrip "waarneming" komt voort uit "een noodzakelijk project voor een mensheid, die op weg is naar haar bewustwording en bevrijding" (Strasser⁹). Kortom, zonder het vertrouwen in de waarneming op te zeggen, kan men het begrip ervan toch als een cultuur-product zien.

Betekent dit nu, dat er tevoren niet waargenomen werd? Men moet, dunkt me, een onderscheid maken tussen de pre-logische verlichting door het lichamelijk subject (§11, blz. 59) en de waarneming. De pre-logische verlichting - die een vast patroon vertoont en samenhangt met de biologische soort - kan ons even goed een boom als de middagduivel suggereren. De betekenis van datgene wat in de pre-logische verlichting ervaren wordt, is in zekere zin onaf (of dubbelzinnig) en vindt pas zijn voltooiing door het benoemen, m.a.w. door de taal. In een bepaalde cultuur zal iemand zijn ervaring niet anders kunnen vertolken dan door te spreken van de middagduivel. Alle dingen die wij bij de waarneming insluiten - de pre-logische verlichting; het besef dat er werkelijk iets aan de hand is, e.d. -

zijn dan aanwezig, maar de cultuur biedt niet de middelen om deze ervaring meer neutraal, met meer reserve tot uitdrukking te brengen en dan zeggen wij, dat de middagduivel niet waargenomen is.

d de wereld.

Wij baseren ons op de waarneming, zeggen we (en vergeten daarbij vaak, hoezeer we steunen op de waarnemingen van anderen, die ons doorverteld zijn). De waarneming introduceert ons in de wereld. Ik wil nu allereerst betogen, dat de wereld meer is dan het waarneembare ofwel dat onze relatie tot de wereld niet slechts gedragen wordt door de waarneming.

De werkelijke dingen, die u en ik waarnemen, bevinden zich tussen ons in of rondom ons. Ze hebben verschillende kanten of aspecten, waardoor ze vanuit verschillende punten zichtbaar zijn.

Misschien zijn waarneembare zaken, zoals werktuigen, vruchten, bomen, dieren, mensen (maar dan als "hij" of "zij" in de derde persoon), dat wil zeggen ruimtelijke gestalten die zich voor oog en hand vrijwel alzijdig van hun omgeving onderscheiden,¹⁰ juist die zaken aan de hand waarvan wij het begrip van een zijnde, van een object waarover gesproken kan worden, verwerven.

Deze ruimtelijke gestalten komen we geregeld tegen, in onze nabijheid, zover we kijken kunnen, en ook achter de horizon liggen voor de reiziger dergelijke waarneembare zaken te wachten. Denken we ons de zijnden niet vanuit deze ervaring met de alzijdig vrijstaande dingen? Is het niet de veelvuldigheid van deze zaken, die ons suggereert, dat alles deze bouw heeft en dat de wereld juist door zulke zijnden bevolkt wordt?

Deze suggestie is echter een suggestie van onze cultuur. In het open veld, in de woestijn, de steppe of het oerwoud,

in het hooggebergte of in de ijzige vlaktes rond de polen zijn duurzame, alzijdig vrijstaande zaken minder frequent. We stellen ons de aarde als zo'n ding voor, we leren onze kinderen omtrent de aarde dingen die ze niet kunnen zien en verlichten dus de wereld voor hen op een specifieke manier, die wel wetenschappelijk verantwoord is, maar als een ontkenning van de ervaring. Want voor onze directe ervaring is de aarde het absolute steunvlak, iets met één kant en verder zowel horizontaal als naar de diepte onbegrensd.

Rondom ons is de waarneembare wereld van mensen en dingen, van huizen en straten, wolken en bergen, rivieren en velden, van de aarde en de blauwe hemel. Maar is dé wereld niet meer? Is het direct waarneembare niet slechts mijn omgeving? Wanneer de wereld de gehele aarde en tenslotte ook de ruimte van de astronomie insluit, dan is er wel wiskundige en fysische continuïteit tussen het waarneembare en deze uitbouw naar de macrocosmos, maar deze continuïteit is er voor het denken en maar in beperkte mate voor de waarneming. De voorstellingen van de astronomen zijn grotendeels niet te zien. Husserl schijnt gezegd te hebben, dat de aarde niet beweegt,¹¹ maar dat geldt dan voor de directe ervaring. Er is ook continuïteit tussen de waarneembare dingen en de microcosmos van kleine organismen of van atomen, maar deze continuïteit is niet die van het waarneembare. Ofschoon een veldelectronenmicroscopie ons een optisch beeld van bijv. wolfram-atomen kan geven, zien we die atomen toch niet, als we tenminste een "zien" dat door uiterst vernuftige apparaten en theorieën bemiddeld is en waarvoor de leek onderschriften bij de afbeeldingen nodig heeft, willen onderscheiden van het direct waarneembare. Kortom, als onze wereld melkwegstelsels en elektronen omvat, dan berust de relatie tot dé wereld niet alleen op de waarneming, maar dan is deze relatie slechts mogelijk door het denken of door het voorstellingsvermogen.

Is de situatie niet veel eenvoudiger? Maken we de zaak niet moeilijker dan zij is? Laten we proberen de situatie precies te omschrijven. Er is een wereld, of liever nog: de wereld bestaat en wel ongeveer zoals zojuist beschreven werd. In die wereld leeft de mens en nu probeert de mens zich een voorstelling van de wereld te maken. In het begin van zijn geschiedenis pakte hij de zaak verkeerd aan. De historische ontwikkeling heeft geleid tot het begrip "waarneming". Dat wil niet zeggen, dat er tevoren niet waargenomen werd, maar wel, dat men de critische houding van de waarnemer niet wist te onderscheiden en niet bewust kon voltrekken. De waarneming nu voert ons tot wat werkelijk bestaat. Zo heeft de historische ontwikkeling ook geleid tot het begrip van de critische rede en de mythe verdrongen. Met de ontdekking van de natuurwetenschappelijke methode sloeg de mens de goede weg in en nu zal langzamerhand meer van de ware toedracht in de natuur en in de wereld ontsluit worden. Op den duur zal ook begrepen worden, hoe de mens in elkaar zit, aan welke wetmatigheden hij en de samenleving, waarvan hij deel uitmaakt, onderworpen zijn.

De moeilijkheid bij deze voorstelling van zaken is, dat wij niet over de middelen beschikken om de wereld zoals zij op zich is, te vergelijken met de voorstelling, die de wetenschappen daarvan schetsen. Men kan een mythisch wereldbeeld vergelijken met de vondsten van de moderne wetenschap, maar men kan de superioriteit van het wetenschappelijk gevormde beeld tegenover de mythe niet laten zien, door beide naast de ware wereld te leggen en dan de mate van overeenkomst te bepalen. De ware wereld is geen maatstaf. Het criterium voor de superioriteit ligt in het succes van de wetenschap zelf. En dit succes, dat in het begin niet te voorzien was, blijkt hierin, dat haar bevindingen door mensen van allerlei herkomst

erkend kunnen worden. Het criterium ligt niet in de ware wereld zelf, maar in het samenspel van eigen zien en denken en de bevestiging door anderen: is het gevondene voor mij én voor de ander geldig? Ofwel: is het intersubjectief? Het fundament voor de overeenstemming moet dan wel in de dingen zelf liggen, maar hoe en in welke mate ontgaat ons. Ik hoop echter inmiddels bereikt te hebben, dat de lezer beseft, dat de manier, waarop de natuurwetenschap de wereld verlicht, niet spontaan door het ervarende ik toegepast wordt, maar een cultuurproduct is. De visie komt niet voort uit een vermogen van de rede om rechtstreeks tot de natuur der dingen door te dringen, maar de weg naar de natuur loopt via de kritiek van de anderen, via de intersubjectiviteit.

De ware wereld als de limiet waarnaar ons denken zou convergeren, is geen empirisch gegeven. Als we uitgaan van de overtuiging, dat de verkenning van de wereld leidt tot een allesomvattend systeem, of dat naarmate we meer verborgenheden achterhalen, de samenhang van de afzonderlijke gebeurtenissen duidelijker zal blijken, en dat de ware betekenis van elk zijnde binnen de context, binnen de totaliteit van het zijn op de verlichting door de logos ligt te wachten, gaan we dan wellicht uit van een oerevidentie? Veronderstelt het streven van de logos niet een totaliteit van objectieve waarheden, reeds op zichzelf bestaande, maar slechts gedeeltelijk onthuld, een ware wereld als de verre limiet, waarnaar onze ontdekkingen voeren? Is er niet een toename, een accumulatie van onze kennis, een voortgang in de richting van dit eindpunt, wanneer tenminste de rede de leiding heeft?

In feite wordt in onze tijd deze opvatting betwijfeld,¹² ja ook bestreden. Heeft deze twijfel enige grond? Of hangt zij samen met een blinde vlek?

Een eerste grond voor deze twijfel ligt in het besef, dat

de verlichting van de wereld samenhangt met een cultureel ontwerp, zoals in §9 (blz. 49) gezegd werd. Het culturele ontwerp blijft in de loop der eeuwen niet hetzelfde. De kleur van de lichtbron verandert als het ware. En de omwentelingen die zich juist ten aanzien van dit cultureel ontwerp voordoen, weerspreken de gedachte van een eenvoudige accumulatie van onze kennis. De meest originele en revolutionaire hypothesen zijn van dien aard, dat zij niet slechts lacunes tussen het bekende trachten op te vullen, maar meestal tegelijk wrikken aan wat onomstotelijk leek vast te staan.

De ware wereld is geen empirisch gegeven, maar hoogstens een ideaal. Men kan zich daarom afvragen, waarom deze ware wereld zou moeten bestaan. Hiermee is een tweede grond voor de twijfel aan de ware wereld aangeduid. (Voor Lévinas die speciaal de visies op de mens, de samenleving en de geschiedenis op het oog heeft, ligt het argument tegen de totaliteit vooral hierin, dat deze geen recht kan doen aan de ander).¹³ Maar hoe komen we dan aan de veronderstelling van de ware wereld?

Ik zie voor de vorming van deze idee twee motieven. Het merkwaardige van ons spreken over de ware wereld is, dat we hierbij vooruitgrijpen op onze concrete ervaringen, dat we m.a.w. spreken over wat er reeds is, ofschoon het voor ons nog verborgen is, en dat het één is en daarom door allen op dezelfde wijze beoordeeld zal worden. Het gaat dus om twee karakteristieken: om een bestaan voordat het ervaren is, én om een identiteit voor allen.

In §6 (blz. 32) werd gezegd, dat de waarheid van het redelijk betoog als het ware gemeten wordt door de mate van verlichting, die het in de wereld teweeg brengt. Dit veronderstelt, dat er in de wereld reeds een zekere orde is, voordat de mens haar verlicht. Hoe kunnen we echter een orde, een ware wereld vermoeden in datgene wat voor ons nog onbekend is,

in datgene wat nog in het duister ligt? Welnu, dit vermoeden vindt zijn oorsprong in de ervaring met de verlichting zelf. Als het licht valt op wat tevoren verborgen was, manifesteert de verlichte zaak zich als iets dat er reeds tevoren was. Ik verwacht, dat ik in de toekomst weer deze ervaring zal opdoen, dat de nieuwe zaak zich weer zal manifesteren als iets dat aan de verlichting voorafgaat. En deze verwachting wekt de gedachte aan de wereld die klaar ligt om onthuld te worden. Hier vinden we dus een eerste motief. - Verder is de wereld als het ware het domein van het echte of ware bestaan. Wat echt bestaat, bestaat in de wereld - met als enige uitzondering wellicht God -; bovendien verdraagt de idee van de wereld alleen datgene wat echt bestaat. Spoken bestaan niet - wat betekent: spoken bestaan niet in de wereld, maar slechts in de verbeelding van mensen. Hoe komen we er nu toe bepaalde voorstellingen te schrappen? Dit gebeurt, dacht ik, wanneer of anderen of nieuwe ervaringen deze voorstellingen weerspreken. We kunnen een onderscheid maken tussen de ware wereld en het actuele, misschien gedeeltelijk foutieve wereldbeeld, omdat er twijfel mogelijk is, omdat we weersproken kunnen worden. De twijfel zelf is echter niet voldoende. Als er niet meer was dan de distantie van de twijfel, verviel het subjectieve, particuliere, vermeende wereldbeeld tot een chaos, maar dan werd nooit de idee van een ware wereld opgeroepen. Het merkwaardige is, dat wij met de ander die onze visie betwist en die ons soms dwingt onze visie te herzien, tot overeenstemming kunnen komen, dat uit de as van de twijfel een nieuwe zaak oprijst, dat een nieuw licht op de dingen gevonden wordt. De overeenstemming die met de ander tot stand gebracht wordt, juist nadat hij mij weersproken heeft, roept bij mij de gedachte op aan een waarheid die van mij onafhankelijk is. De idee van de ware wereld hangt samen met de hoop, met de verwachting, dat

ons spreken met de ander altijd tot overeenstemming zal kunnen leiden. Deze hoop kan zich niet op evidentie beroepen. Daarvoor is er nog te veel onenigheid.

Omdat we geen greep op de ware wereld hebben en omdat de wereld toch concrete betekenis heeft, zou ik het onderscheid tussen de ware wereld en het aan een bijzondere cultuur gebonden wereldbeeld (voorlopig) buiten beschouwing willen laten en me willen richten op de intersubjectieve wereld, d.w.z. op alles wat voor ons intersubjectief betekenis heeft. Dan behoeven we geen wezenlijk verschil te introduceren tussen de wereld waarin wij leven en het wereldbeeld van oudere of andere culturen. Dan is het mogelijk te zeggen, dat de middeleeuwse wereld huiselijk was vergeleken met onze wereld. Het verleden reikte toen immers nauwelijks meer dan 5000 jaar terug en gezien vanuit het middelpunt, de aarde, was de grootste afstand die tot de bol waarop de vaste sterren geprikt zaten.

De mens strekt zich naar alles uit, ofwel hij heeft een relatie tot de wereld. (De mens, dat wil in dit verband zeggen: wij mensen. Het moment nadert, waarop in dit onderzoek, inzake de verlichting van de wereld, een onderscheid gemaakt zal moeten worden tussen Uw rol en de mijne, tussen de rol van de ander en de rol van het ik, maar dit onderscheid is hier nog niet urgent.) De relatie tot de wereld nu berust op een vooruitgrijpen, op een idee of een voorstelling die aan de concrete ervaringen met het nog onbekende voorafgaat. De waarneming doet ons de idee van een ruimtelijk alzijdig vrijstaand ding aan de hand en deze conceptie inspireert onze verwachtingen. Het merkwaardige is nu, dat wij vaak menen, dat onze grondconceptie voldoende is, of dat onze wijze van verlichten universeel is. De wereld van Aristoteles, van Augustinus, van Thomas van Aquino, van Kant is in zekere zin compleet. Dat wil niet zeggen, dat er geen vraagstukken zijn, maar wel, dat men zich in staat acht

de concrete betekenis van de wereld voor de mens aan te kunnen geven, omdat men daarvoor over voldoende gegevens en over een geschikte grondconceptie meent te beschikken. Accepteert men het begrip wereld in de zin van het geheel, dat intersubjectieve betekenis bezit, dan is het mogelijk de rede aan het werk te zien in visies, die voor ons niet meer geldig zijn, dan krijgt de rede een historische dimensie, dan is de rede niet zozeer het vermogen dat in de loop van de tijd waarheden opeenstapelt, dan is het verleden niet per se arm aan inzicht en alleen de verre toekomst rijk aan waarheid, maar dan is er waarheid in elk heden, dan is het misschien ook geoorloofd de rede te waarderen in haar pogen om in het heden het bestaan van de mens in de wereld te begrijpen.

f de cultuur.

Wellicht hebben we met Kant¹⁴ gemeend, dat ruimte en tijd condities apriori voor elk object waren. Blijkt niet elk zijnde als een alzijdig vrijstaand ding gedacht te kunnen worden? Er zijn zaken waarvoor dit kenmerk niet opgaat. De veertigste symfonie van Mozart is, dunkt me, één individuele unieke zaak. Deze symfonie wordt vaak uitgevoerd. De uitvoering is echter de symfonie zelf niet, want dan zou de ene symfonie op verschillende plaatsen tegelijk kunnen zijn en bilocatie is iets, dat zeker niet tot de gewone orde van de dingen hoort. Men kan het bestaan van deze symfonie evenmin laten opgaan in de bestaande partituren, grammofoonplaten of geluidsbanden. Bestaat de symfonie niet als mogelijkheid in de hoofden van de mensen en krijgt zij niet pas haar volle verwerkelijking door de uitvoering? De uitvoering is inderdaad de bestemming van de symfonie, alleen de uitvoering kan haar de oorspronkelijk bedoelde actualiteit geven. Maar toch is er meer aan de hand. De dirigent kan tijdens de uitvoering tot de conclusie komen,

dat hij het niet gehaald heeft. De symfonie is blijkbaar de ideale uitvoering. Moet de conclusie dan niet zijn: de symfonie bestaat enerzijds in de hoofden van de mensen die van deze muziek houden en wel als ideaal, en wordt anderzijds tot leven geroepen door de uitvoering? Welnu, waar het mij om gaat, is dat de symfonie niet in de hoofden van de mensen bestaat. Want dan werd de symfonie miljoenen symfonieën. De symfonie bestaat tussen ons in, zij is intersubjectief, het is een individuele zaak die er voor vele subjecten is. De symfonie is een entiteit naast vele andere in de muzikale wereld en deze wereld is een eigen domein in de wereld. Deze muzikale wereld staat niet los van de waarneembare wereld. Voor de symfonie is een partituur nodig. De zaken in de muzikale wereld zijn door de mens voortgebracht. Mozart schreef de veertigste in 1788¹⁵, sindsdien bestaat zij. Het verband met tijd en ruimte en met de mens wordt dus niet ontkend. Maar de symfonie gaat niet op in de fysische dimensies.

Een even merkwaardig bestaan als de veertigste symfonie van Mozart bezitten ook Adam, Apollo, Odysseus en Hamlet. Dit zijn ook intersubjectieve zaken, die vanuit verschillende gezichtspunten benaderd kunnen worden. Neemt men het begrip wereld in zijn volle omvang, dan zal men ook deze culturele zaken moeten opnemen. Ook het verleden behoort tot de wereld. "Sokrates", "de franse revolutie", of "de evolutie" voldoen eveneens aan het criterium, dat we voor zaken in de wereld voorgesteld hebben. (blz. 71, blz. 74).

Het bestaan voor ons of de actuele betekenis van symfonieën, van litteraire en historische figuren kan een ideaal bestaan genoemd worden, dat gefundeerd is op het document (Merleau-Ponty)¹⁶. Het is de mens in het hier en nu, die uit deze dingen (geschriften, partituren, gedenkstenen) culturele zaken tot leven wekt. Het document is als een fles met een

geest volgens oosterse sprookjes. Als de mens hem bevrijdt, blijkt de geest groter dan de fles.

Op blz. 49 werd gezegd, dat het verleden cultuur is. Kan men niet in dezelfde zin zeggen, dat de wereld cultuur is? Ik bedoel hiermee niet, dat alle zaken in de wereld hun zijn aan de mens danken, maar wel, dat het de culturele activiteit van de mens is, die hem niet in een omgeving, in een milieu, maar in een wereld doet leven, en dat de mens via de wereld zijn tracht te vinden in zijn eigen bestaan.

Het gegeven manifesteert zich niet buiten de verlichting door de mens om. Het kan in abstracto onafhankelijk van een bepaalde visie gedacht worden, maar in concreto verschijnt het in de actuele verlichting (eventueel als weerbarstig en vragend om herziening van de visie). De wereld is in concreto de wereld zoals die ons onder de straling die van de mens uitgaat, tegemoet treedt.

g de taal.

Wat is nu het begin van de verlichting of de bezieling van het gegeven op het niveau van de logos? De eerste verlichting of bezieling die voor ons de wereld open stelt, hangt samen met de begripsvorming. Wat is nu een begrip?

Begrippen zoals "Sokrates", "de franse revolutie", "China", "filosofie", "bewijzen", "de taal", "de tijd", "liefde", "paard" geven geen inzicht aan, maar - ik weet geen betere term - zaken, objecten, entiteiten. De strekking van deze bewering wordt in wat volgt, verduidelijkt.

Het begrip heeft een vertegenwoordigende functie. Het stelt het verleden tegenwoordig (Sokrates, de franse revolutie), of het tilt het doorleefde (de tijd, liefde) op uit zijn concrete context om het een zekere tegenwoordigheid voor het expliciete bewustzijn te geven of het doet iets dergelijks met het waargenomene (paard) of met menselijke activiteiten

(filosofie, bewijzen, de taal). Ik heb niet de pretentie alle soorten begrippen geïnventariseerd te hebben, maar ik hoop de vertegenwoordigende functie van het begrip voldoende verduidelijkt te hebben.

Deze vertegenwoordigende functie hangt samen met de verlichting vanuit het hier en nu. Het begrip is - op het niveau van de logos - de vrucht van de bezielende of verlichtende activiteit van het subject, waardoor allerlei zaken actuele betekenis in het hier en nu krijgen. Wat betekent dit nu voor "Sokrates"? Sokrates was een merkwaardig man, die leefde in Athene van 470 (469?) tot 399 v.Chr. Dit is zijn bestaan in de geschiedenis, in het coördinaten-systeem gevormd door ruimte en tijd. Ik zou echter willen verdedigen, dat "Sokrates" hier en nu bestaat en wel op de wijze van een ideëel bestaan, dat gefundeerd is op het document. Dit is de consequentie van de gedachte, dat het verleden cultuur is (blz. 49). Uitgaande van de prioriteit van het heden tegenover het verleden dat niet meer, en de toekomst die nog niet bestaat, verdedigt Augustinus, dat de tijd in de geest is.¹⁷ Zonder nu Augustinus geheel te beamen, meen ik toch, bij hem een verwante gedachte te vinden. Ik zou bovendien willen verdedigen, dat het bestaan hier en nu voor ons prioriteit heeft. Sneeuwitje, Abraham, Sokrates, of Oidipoes worden eerst door het spreken in het hier en nu geïntroduceerd en pas daarna naar het rijk van de sprookjes, van de geschiedenis, van de literatuur of van de legende verwezen. Dit is juist de macht van de taal, dat zij de gestalten van de mythen oproept voor de mens van een bepaalde cultuur, dat zij de wereld van de dolende ridder oproept voor Don Quijote, dat zij voor ons Don Quijote en de andere figuren van de literatuur oproept, maar ook de mensen uit de geschiedenis.

De bestaanswijze als begrip is niet waarneembaar. Wat van de veertigste symfonie van Mozart gezegd werd, kan voor begrippen

herhaald worden. Wanneer bepaalde zaken niet in de waarneembare wereld gevonden worden, betekent dit nog niet, dat zij dus in de hoofden van de mensen zijn. Een zaak als "de filosofie" of "het bewijs" bestaat niet in mij, want hoe zou ze dan voor velen bestaan? (Moet men zich tot mij richten, om de filosofie te ontdekken?) Een dergelijke zaak bestaat ook niet distributief in allen, zoals ieder mens een hart heeft. Merleau-Ponty drukt de relatie zo uit: het gaat om "een cultureel zijnde, dat niet zozeer door mijn denken omvat als wel gevisieerd wordt"¹⁸. Deze zaken bestaan tussen ons in en wel zodanig, dat velen er hun aandacht op kunnen richten en dat verschillende mensen een verschillend zicht op dezelfde zaak kunnen hebben. Dit werd nu juist bedoeld, toen gezegd werd, dat begrippen geen inzicht, maar zaken, objecten, entiteiten aanduiden.

De voornaamste belemmering voor het besef wat een begrip is, ligt in de meerzinnigheid van het woord "begrip". Men denkt zich begrippen in de hoofden van de mensen of in het bewustzijn en stelt tegenover de begrippen de werkelijkheid van de waarneembare wereld, van mensen, dieren, vruchten, werktuigen, van de aarde, van water en lucht. Beschouwen we echter begrippen (1) als "het tijdperk van Pericles", "het marxisme" of "de natuurwetenschap", dan bedoelen we daarmee iets tussen ons in, een intersubjectieve zaak waarop we onze aandacht kunnen richten. Dat betekent niet, dat de hoofden van de mensen leeg zijn, dat er niet zoiets als een particulier geestelijk bezit is, dat het "begrip" toch niet onder vele mensen verdeeld is, dat niet ieder zijn eigen begrip (2) heeft. Het woord "begrip" heeft hier echter een andere betekenis. Hoe moeten we deze omschrijven? Er zijn mensen, die nooit van Pericles gehoord hebben. De bedoelde intersubjectieve zaak valt buiten hun gezichtsveld. Begrip hebben is dan juist wel een relatie met de bedoelde zaak hebben, een relatie die dan nog inhoudelijk arm of rijk kan zijn.

De intersubjectieve zaken of begrippen waarvan sprake was, hebben een eigen bestaan als culturele entiteiten. De relaties van de mensen tot deze entiteiten hebben we met ruimtelijke termen (tussen ons in, gezichtspunt, enz.) aangeduid. Het is duidelijk, dat hiermee niet de ruimtelijkheid van de waarneembare wereld bedoeld is. We zouden om dit onderscheid te accentueren neologismen kunnen invoeren, maar de definitie van deze neologismen zou toch weer op de eerste formuleringen terugvallen. We zijn enerzijds gedwongen om het waarneembare als uitgangspunt te nemen, maar anderzijds is er een natuurlijke symboliek die ons boven het waarneembare uitvoert. Juist vanwege deze natuurlijke symboliek zou ik willen voorstellen te spreken van culturele entiteiten in een culturele wereld. De term "wereld" kan dan gebruikt worden voor alles wat voor ons betekenis heeft. Deze culturele wereld is geen nieuwigheid van de fenomenologie. Heeft Plato met zijn Ideeën niet iets dergelijks beoogd? Hij spreekt over het "waarlijk zijnde"¹⁹, het begrip dus als een zaak of entiteit opvattend. Zeker, omdat voor de ideeënwereld van Plato de gedachte bepalend is, dat de waarheid eeuwig en de Idee het altijd zijnde is, worden de Ideeën losgemaakt van het aardse bestaan, van de verlichting door het subject, van culturele en historische samenhangen - wat overigens in zijn PARMENIDES tot moeilijkheden leidt²⁰ - maar kan de kern, het waardevolle niet behouden blijven in een culturele wereld? En wanneer sinds Hegel geregeld gesproken wordt over de objectieve geest, betekent dat dan slechts, dat de menselijke acten neergeslagen zijn in waarneembare dingen als werktuigen, bouwwerken, beelden, schilderijen, partituren, juridische documenten en dergelijke en niet ook in de begrippen of in de taal?

De wereld voor ons is het geheel van zaken dat betekenis heeft voor ons leven. Het fundament voor deze betekenis is

enerzijds het gegeven hier en nu en anderzijds de verlichtende of bezielende activiteit van het subject hier en nu. Als de mens zich naar alles uitstrekt en wat verspreid ligt bijeenbrengt, dan is de wereld als geheel om zo te zeggen alleen bij ons. En in deze samenhang staat het begrip als culturele entiteit.

Wanneer er geen anderen waren, zou de "wereld" een hallucinatie zijn. De ander introduceert door zijn spreken de echtheid van de dingen. Hier ligt de oorsprong voor de intersubjectiviteit van de objecten en voor ons besef omtrent één wereld voor ons allen. Onze wereld is een wereld waarin gesproken wordt. De dingen worden bij mij geïntroduceerd door het aanwijzen van de ander. Ook niet-waarneembare "zaken" in onze wereld worden in zekere zin aangewezen, als aanwijzen tenminste hierin bestaat, dat men de aandacht op iets richt. Dit aanwijzen van het niet waarneembare geschiedt echter niet met de wijsvinger maar met de taal. (Men heeft vaak veel woorden nodig om de "zaak" aan de ander te laten zien.) Het benoemen is dan de voltooiing. "Door het benoemen wordt het ding-object in de openheid [...] van een concrete wij-gemeenschap gerukt", zegt Strasser.²¹ In de namen van de zaken komt al een concrete cultuur tot uiting. Men denke bijv. aan het begrip "waarneming".

De stelling die hier verdedigd wordt, luidt: HET SPREKEN VAN DE ANDER IS DE FUNDAMENTELE VERLICHTENDE ACTIVITEIT VAN HET SUBJECT OP HET NIVEAU VAN DE LOGOS, m.a.w. op dit niveau is allereerst de ander dit subject.

Ik heb speciaal het woord "logos" gebruikt, omdat dit zowel het verstand als het woord kan betekenen.

Het vertrekpunt van deze paragraaf was, dat de bewijskracht van een meetkundige redenering gedragen werd door de taal. Een mogelijke objectie fundeerde de taal op de rede en op het begrip en stelde tegenover rede en inzicht de structuur

van de dingen in de wereld. Immiddels is de strenge scheidelijns-lijn tussen de begrippen en de wereld opgeheven. We moeten nu nog een misverstand ten aanzien van de begrippen zien te voorkomen.

Het woord "begrip" suggereert begrijpen en doet daarom denken aan inzicht en redelijkheid. Begrippen als "bewijzen", "Sokrates", "liefde" enz. betekenen echter nog geen inzicht. Men zegt dat de mens een redelijk wezen, een animal rationale is, en zoekt het fundament voor de begripsvorming in de redelijkheid²² *. De mens is echter een levend wezen, dat spreekt. Hoe zou hij zich kunnen vergissen, hoe zou hij, zonder gek te zijn, in ernst onzin kunnen uitkramen, als woorden in begrippen en begrippen in de rede gefundeerd waren? Misschien realiseren we ons door deze vragen, dat de taal evenzeer het medium van de opinie is als van oordelen, waarvan men rekenschap kan geven. Als de rede (1) aan het laatste gekoppeld wordt - spreekt men dan niet van "Vernunft" of "raison"? -, dan gaat de taal aan de rede vooraf. Men kan echter ook onder de rede (2) - "entendement", "Verstand" - het vermogen verstaan om in werkelijkheid samenhangende complexen te isoleren, bijv. een mens, een wolk, een berg, de nacht, de middagduivel (Ps. 91,6), de stem van Jahweh (Ps. 29,3), de levensgeesten e.d. Het is de suggestie van een geleiding, van een "zaak" in de situatie, die het benoemen mogelijk maakt. Deze "zaak" wordt door het benoemen in zijn intersubjectiviteit bevestigd. Tegenover het benoemen door de ander die de zaak aanwijst, verhoudt de enkeling zich in eerste instantie ontvangend, niet kritisch. Wat geen naam heeft, wordt vergeten of verdrongen. Indien het zich aan de aandacht opdringt, moet de enkeling het zelf een naam geven en aan anderen door de taal laten zien. Dit veronderstelt reeds taalbeheersing. Juist omdat de enkeling in eerste instantie niet kritisch kan zijn, is de taal allereerst het medium van de opinie.

Ik probeer nu de kern samen te vatten. Er is een pre-logische, verlichtende activiteit van onze zintuigen, van ons lichaam, van onze emotionele betrokkenheid bij de omgeving. Deze activiteit hangt samen met de biologische soort en vertoont naast individuele karaktertrekken een enigszins vast patroon. Zij stelt ons echter niet open voor de wereld. De wereld wordt voor ons opgeroepen en verlicht door het spreken van de ander. Dit spreken roept het verleden op, in verhalen omtrent goden en helden uit de voortijd of in wetenschappelijk gefundeerde verhalen omtrent het vroeger gebeurde. Het roept het verre op - landen waar we nooit geweest zijn - het maakt ons bewust van gevoelens, het noemt maatschappelijke stromingen, het bevestigt de geleiding, de zaken in de waarneembare wereld. De taal en de rede in de tweede betekenis - entendement, Verstand - zijn in zekere zin als vermogen hetzelfde. Dit alles zou ik willen samenvatten in de formulering, dat de wereld door de taal gedragen wordt.

Wanneer de taal de gearticuleerde werkelijkheid draagt, en wanneer deze taal ontvangen wordt vanuit een culturele traditie, dan begrijpen we Buber, als hij zegt, dat de mens in de taal staat en van haar uit spreekt.

Ik heb in deze lange paragraaf Lévinas slechts eenmaal geciteerd. Ik wil ook niet beweren, dat ik hier zijn visie weergegeven heb. Ik heb ten eerste geprobeerd enkele misverstanden te voorkomen, opvattingen die obstakels voor een goed begrip van zijn visie vormen, te relativieren, en ten tweede de weg uit te stippelen die naar de kern van zijn visie op de taal zou kunnen leiden.

§14 Betekenis en objectiviteit

Le monde n'est jamais en original
Lévinas¹

De objectiviteit van het object en zijn betekenis komen uit de taal voort, zegt Lévinas². De objectiviteit van het object, dat is juist het bestaan tussen ons in van waarneembare dingen en van culturele zaken, zoals dit in de vorige paragraaf beargumenteerd werd. De betekenis is de relatie tot het vragend bewustzijn (blz. 57). Beargumenteerd is reeds, dat een wereld waarin niet gesproken wordt, zonder betekenis is, geen aanknopingspunt biedt voor het vragend bewustzijn. Pas door het spreken van de ander wordt de wereld ons vertrouwd. Men kan zich echter afvragen, of in de vertrouwde wereld de betekenis van bijvoorbeeld een appel niet hierin ligt, dat hij lekker is. Het zou onzin zijn dit te ontkennen. Het is niet de bedoeling van de volgende overwegingen aan de appel een andere betekenis toe te kennen. Lévinas zal echter moeten verklaren, wat deze betekenis van de appel met de taal te maken heeft. Algemener gesteld luidt de vraag, of er geen betekenis aan het genieten ontspringt. Men kan in de anthropologie van Lévinas drie sferen onderscheiden: de angstwekkende sfeer van het anonieme zijn, waarin nog niet gesproken wordt (§3; §12); - een vertrouwd milieu van het geluk (§4); - de relatie tot de ander ofwel het verlangen (§5). Uit de eerste sfeer kon de betekenis niet ontspringen, maar hoe zit het met de tweede?

Het genieten is doel en einde van velerlei strevingen, van velerlei handelingen. Ontlenen de objecten (de ladder om in de boom te klimmen) niet vaak hun betekenis aan het bonum delectabile, aan het goede in de modus van het aangename (de appel)? Ontspringt de betekenis van de middelen niet aan de betekenis van het doel? Het gaat er weer niet om dit te ont-

kennen. Van belang is, dat men leert zien, dat er meer aan de hand is, ofwel dat de verklaring onvoldoende is. Niet om iets definitiefs te beweren, maar om het probleem zichtbaar te maken, om de punt door een vraagteken te vervangen, verwijst ik naar de dieren. Het dierlijk streven heeft te maken met het aangename als doel. Nu hebben de dieren moeilijkheden met het gebruik van instrumenten. Mag ik, zonder daarmee over een moeilijke kwestie uitsluitel te willen geven, suggereren, dat dieren niet zozeer middelen als wel wegen naar een doel kennen? Is dit voldoende om het besef te wekken - meer werd niet beoogd - dat er met de middelen die de mens gebruikt, iets bijzonders aan de hand is?

Het ding, dat middel is, gaat niet op in zijn instrumentele functie. Lévinas becritiseert de visie van Heidegger op de dingen en op de oorsprong van de objectiviteit. Heidegger³ gaat uit van de omgang met de dingen, bijvoorbeeld in een werkplaats. Zonder te kijken grijpt de timmerman zijn hamer. Mocht deze kapot zijn, dan valt hij op. Heidegger meent nu, dat de objectiviteit van de hamer - het eigen bestaan van dit waarneembare ding - pas en juist in dit moment naar voren komt. Tevoren was de hamer nog geen object ter observatie. Welnu, de omgang met de dingen in de werkplaats is niet helemaal zó, als Heidegger deze beschrijft. Zeker, de hamer is ontworpen om te hameren. Maar daarin gaat de betekenis van de hamer niet op. Wanneer de werktekening dreigt weg te waaien, legt de timmerman er de hamer misschien wel op. Geen enkel ding heeft slechts één functie. (Strasser)⁴ Het is niet voldoende, dat de activiteit stopt, om in het werktuig het ding te zien.

"De objectiviteit van het object wordt op deze manier onderschat"⁵. De functie van een gebruiksvoorwerp is een "attribuut" van het ding, maar nog niet het ding zelf. Het ding is meer dan een werktuig.⁶

Lévinas redeneert verder als volgt: De praktische betekenis van het middel verwijst uiteindelijk naar een term die, van zichzelf uit, doel en einde is. Dit einde, dit doel is echter - volgens de hypothese die we onderzoeken - de genieting. "Welnu, het eindpunt is nu juist het punt, waarin elke betekenis wegvalt.⁷ "Lévinas drukt zich misschien niet duidelijk uit. Hij zegt: "Het doel is onbewust, zodra het bereikt is".⁸ Maar de gedachte is wel te achterhalen. Genieten is beleving, is aangename beleving, is "vergenoegdheid".⁹ Het is echter niet de beleving van een betekenis. Een betekenis wordt niet beleefd, want de betekenis is de relatie tot het intellect, tot het vragend bewustzijn. (blz. 57). De betekenis veronderstelt de distantie tussen object en bewustzijn. Het genieten als zodanig mist deze distantie. Als de beleving van het genieten betekenis heeft, dan kan dit alleen het geval zijn, wanneer het genietend bewustzijn nog een distantie tot het genieten heeft. "De betekenis kan zich slechts handhaven, als er een breuk komt in de eenheid van het zelfvoldane wezen."¹⁰ En wanneer het doel als genieting de betekenis niet verklaart, dan ontlenen de middelen uiteindelijk hun betekenis niet aan de genieting. Terugkerend tot de appel kunnen we zeggen, dat deze betekenis heeft, omdat ik wéét dat de appel lekker is.

Het vragende bewustzijn gaat boven de orde van het genieten uit. In het genieten is de mens gericht op zichzelf, op zijn eigen zijn. Het eigenaardige is nu, dat de ander dit ter discussie stelt. De ander biedt mij de mogelijkheid om boven het genieten uit te stijgen. Het juiste antwoord op het verschijnen van de ander is het verlangen, d.w.z. een gerichtheid op de ander, waarin ik mijzelf loslaat. Pas door de ander word ik een vragend bewustzijn. De ander opent de dimensie van de transcendentie.

De transcendentie als het oneindige is niet de orde van de

bereikbare doeleinden. In het volgende hoofdstuk zal dit uitgewerkt worden. "Het bewustzijn, dat het geluk bederft, gaat het geluk te boven en voert ons niet terug op de wegen die naar het geluk leiden".¹¹ De betekenis van de objecten ontspringt dus niet aan het genieten. De betekenis gaat het genieten te boven.

Hoe de betekenis naar de ander verwijst, valt te lezen in de volgende passage: "Het object wordt door de taal als thema aangeboden: daarin ligt het feit van het betekenen besloten; dit houdt niet zozeer in, dat de denker die zich op het thema richt, naar het betekende verwezen wordt [...], maar dit houdt veeleer de manifestatie in van degene die de betekenis geeft, die het teken uitzendt, die vanuit een absoluut anders-zijn toch tot de denker kan spreken, en juist daardoor het thema stelt, d.w.z. een wereld voor-draagt".¹² Met het object bedoelen we bijv. het sjamanisme, de axolotl, het marxisme, de spijsvertering, het rekenen of Sinterklaas. Dit zijn zaken in de culturele wereld (in de ruimste zin). Het object is de zaak zelf, met haar eigen kenmerken, met haar eigen wezen, m.a.w. het geheel, dat de richtlijnen voor onze oordeelsvorming biedt. Dit object wordt thema, als iemand het ter sprake brengt. Het wordt mij door de taal als thema aangeboden. Misschien verwijst het woord "sjamanisme" naar iets volslagen onbekends. Het meest interessante is nu niet, dat het woord naar een object verwijst, maar dat ik ten opzichte van de spreker bepaalde verwachtingen koester. Dit wordt verondersteld door "het feit van het betekenen." Het sjamanisme heeft voor mij nog geen enkele intellectuele inhoud, nog geen specifieke betekenis. De spreker daarentegen heeft voor mij wel betekenis. Hij beschikt over het thema dat hij aanbiedt. De toehoorder is van hem afhankelijk, kan niet voorzien, wat er gezegd gaat worden, wordt "onderwezen"¹³ in iets nieuws. Er is dus al sprake

van betekenis, zodra het woord "sjamanisme" uitgesproken is. Er is dus al een belofte aan het intellect gedaan, al zou deze ook nooit vervuld worden, al zou de ander mij bedriegen. De ander heeft dus volgens Lévinas al betekenis voor mij door zijn spreken, een betekenis die aan waarheid en leugen voorafgaat,¹⁴ n.l. de betekenis van wat mij te boven gaat.

Ik ben begonnen met het voorbeeld van het sjamanisme, omdat aan de hand van dit voorbeeld duidelijk blijkt, dat we de culturele zaken van anderen ontvangen. Over het marxisme heeft de lezer misschien reeds zijn eigen opvattingen. Op het meest kinderlijke niveau vinden we echter al iets van het behandelde terug. Het kleine kind vraagt om de namen van de dingen. Het koestert in dit opzicht verwachtingen van degenen die de taal beheersen. En het kan zich niet kritisch verhouden tegenover deze gave door de anderen. Maar ook als iemand die van het marxisme op de hoogte is, naar een lezing over dit onderwerp gaat, kan hij verwachtingen koesteren. Hij mag dan al met de zaak zelf vertrouwd zijn, er zijn altijd nog nieuwe gezichtspunten denkbaar, of anders gezegd, andere kanten aan de zaak, kanten die hij nog niet beschouwd heeft. "Het betekende is nooit volledige aanwezigheid."¹⁵

"[De objectiviteit] wordt gedragen door een gesprek, door een onderhoud, waarbij de wereld voorgedragen wordt. Deze voordracht wordt onderhouden door twee steunpunten, die geen systeem, geen cosmos, geen totaliteit vormen.¹⁶" We zijn nu zover, dat we deze tekst kunnen toelichten. De objectiviteit van de dingen in de wereld werd gekarakteriseerd (blz. 64) als een echte, ondubbelzinnige aanwezigheid. Deze objectiviteit gaat verloren, als men geen beroep op de ander kan doen. De objectiviteit van de dingen in de culturele wereld (blz. 82) werd gekarakteriseerd als een bestaan tussen ons in van zaken, die van verschillende kanten bekeken kunnen worden. De taal

werd de drager van de culturele wereld genoemd. Het objectieve zijn van de dingen in de wereld, hun vatbaarheid voor de vraag naar de waarheid ontspringt aan het spreken en benoemen door de ander. Dit wordt in de zojuist geciteerde tekst tot uitdrukking gebracht. De twee steunpunten die Lévinas noemt, zijn de ander en ik zelf. In onze beschouwingen over de taal hebben we eerst een derde steunpunt ter sprake gebracht. Als Lévinas zegt, dat de wereld voorgedragen wordt door de ander en mijzelf, dan ontkent hij dus, dat de wereld het derde steunpunt is. Deze ontkenning vraagt om toelichting. Wat is hier de wereld?

De wereld is voor Lévinas de wereld van wat objectief bestaat. Het anonieme zijn is daarvan onafhankelijk. Het milieu is eveneens iets anders dan de wereld. Dit is niet een eigenzinnigheid in de terminologie van Lévinas. De wereld is - in vrijwel elke terminologie - die ene wereld die er voor ons allen is. De wereld zou voor ons niet gemeenschappelijk zijn, indien er tussen anderen en mijzelf geen verstandhouding, geen gemeenschap tot stand gebracht was. En dit geschiedt juist door het spreken. "Juist omdat de wereld voorgedragen wordt, expressie is, heeft zij een zin, maar juist om die reden, is de wereld geen oorspronkelijke instantie.¹⁷" Dit betekent, dat de wereld door ons opgeroepen wordt, in tegenstelling tot het anonieme zijn, en tot het milieu met zijn sensibele kwaliteiten en het aanwijsbare daarin. In het milieu moet men het derde steunpunt zoeken.

De objectiviteit die Lévinas hier beoogt, is een eerste objectiviteit (Strasser)¹⁸, zij het dan met met al haar mogelijkheden tot ontwikkeling door de critiek van de ander. Ik bedoel hiermee, dat in deze eerste objectiviteit nog mythische grootheden kunnen functioneren, dat het nog niet de objectiviteit van de wetenschap of de door de filosofie beoogde objectiviteit is. Het heeft zin te zeggen, dat de godin Artemis binnen

een bepaalde cultuur objectief bestaat, als een zingeving, als een benoeming van bepaalde evocatieve verschijnselen. Dit bestaan is echter niet objectief, als men aan de tot nu toe besproken kenmerken van objectiviteit de eis van universele geldigheid of van een noodzakelijke zingeving toevoegt. Het is mogelijk de bedoelde evocatieve verschijnselen anders te interpreteren. Wat de huidige historici over Julius Caesar weten, kan ook opgevat worden als een zingeving, als een bezieling, in dit geval van historische documenten, maar deze is voor degene die zich er in verdiept, waarschijnlijk nauwelijks afwijsbaar. En wat Lévinas over de ander te zeggen heeft, beoogt een objectiviteit, een noodzakelijkheid van nog fundamenteeler, van wijsgerige aard. Dit laatste is echter nog niet in het geding, wanneer Lévinas over de objectiviteit en de taal spreekt.

§15 De taal en de confrontatie met de ander

La parole est l'excès de notre
existence sur l'être naturel.
Merleau-Ponty.¹

Wij mensen spreken met elkaar. In dit spreken functioneert het verschijnsel van de taal. Het geschreven woord is een later en afgeleid verschijnsel. Het is - in vele talen - een teken voor het gesproken woord en niet voor het object (ding of idee). En in de gevallen van ideografie schijnt het toch ook weer voor te komen, dat een teken losgemaakt wordt van het begrip en om de ermee geassocieerde klank gebruikt wordt. Uitgaande van het gesproken woord en langs een andere weg dan in het voorafgaande, willen we nu weer de betekenis van de ander voor de taal opsporen.

Wat is de functie van het gesproken woord? "Omdat de mens

een sociaal wezen is, is het niet voldoende, dat hij in staat is kennis van de dingen te verwerven, het is ook nodig, dat hij die kennis naar buiten tot uitdrukking kan brengen, vandaar dat geheel van conventionele tekens, dat men de taal noemt en waardoor het de mensen mogelijk is hun gedachten mede te delen." (Maritain)². Zonder andere functies, zoals zelfs het verbergen van gedachten, tekort te willen doen, richten we onze aandacht eerst op deze mededeling van de gedachte door middel van het geluid, zoals in deze conventionele opvatting van de taal gezegd wordt. Het gesproken woord schijnt een tweeledige bouw te bezitten: het heeft een materiële drager, de klank, en een intellectuele betekenis. Deze intellectuele betekenis schijnt door de materiële drager niet overgebracht te kunnen worden. Degene die luistert— decodeert, interpreteert, hij verleent de conventionele betekenis aan de geluids- fenomenen. Het woord is teken. Het eerste probleem is, hoe deze interpretatie intersubjectief — dat wil zeggen, tot op zekere hoogte voor allen gelijk — kan verlopen. Men kan veronderstellen, dat dit een kwestie van conventie is. De mededeling van de gedachte, het spreken berust op een conventie, aldus deze voorlopige visie.

We zouden ons kunnen afvragen, of die conventie door een uitge-sproken of door een stil-zwijgende af-spraak tot stand gekomen is. We beperken ons echter tot de vraag, hoe de enkeling in deze conventie binnengeleid wordt. Men kan woorden door (andere) woorden verduidelijken, maar het eerste woord eist een ander fundament. Welk fundament? Is het niet zo, dat we door anderen gewezen worden, bijv. op een tafel en dat men daarbij tegelijk het woord "tafel" laat horen? Associëren we niet het woord met het ding? Er zijn echter ook associaties van gebrom met voertuigen, van slagen met hamers, van getjilp met vogels, van kreten met pijn. Het woord onderscheidt zich

van andere geluiden. De relatie tussen het bedoelde en het woord is anders dan die tussen geluid en geluidsbron. Is er in het ene geval niet sprake van oorzaak en gevolg, of van de band tussen innerlijk en uiterlijk, kortom van een natuurgebeuren? En wordt in het andere geval het woord niet ontvangen van een persoon, van een wezen dat de intentie heeft te spreken? Begint het begrijpen van de taal niet met een vermoeden, dat de ander de intentie heeft om te spreken?

Erkennend dat er een onderscheid is tussen het begrijpen van het gesprokene enerzijds en associëren anderzijds, zou men misschien toch het spreken uit het associëren kunnen verklaren, indien men veronderstelt, dat de ontvanger van de klanken het in de associaties gegevene redelijk verwerkt. Het horen van een reeks woorden zou dan een reeks associaties oproepen. Ontdek ik dan in die reeks niet een samenhang, zoals ik ook in een reeks waarnemingen een samenhang ontdek, bijv. dat deze reeks waarnemingen betrekking heeft op één en hetzelfde huis? In eerste instantie zijn dan de woorden als klanken en hun associaties opgenomen in het geheel van waarnemingen en associaties, en worden de woorden als zodanig nog niet onderscheiden, zijn ze klank en nog niet gesprek. Langzamerhand zou ik dan in mijn waarnemingsveld speciaal mensen onderscheiden, bemerken dat zij het zijn die de woorden (klank en associatie) voortbrengen, en zou ik dan in de samenhang van deze associaties het menselijke dat ik van binnen uit reeds ken, terugvinden.

Er is enige onduidelijkheid, als men spreekt van het redelijk verwerken van gegevens. Het ontdekken van de samenhang, bijv. van de verschillende kanten bij de waarneming van een ding, gaat bijna vanzelf, buiten ons denken om en speelt zich af aan de periferie van onze persoon. Hier is een prelogische verlichting door het lichamelijk subject werkzaam.

Als men hier spreekt van een "redelijk verwerken", dan is het een andere redelijkheid dan die welke we van een redenering of van een wetenschappelijke theorie verwachten. De ontdekking, dat de woordklanken door die ruimtelijke vrij staande gestalten die we mensen noemen, uitgezonden worden, is met deze perifere, voor-persoonlijke redelijkheid of met deze pre-logische verlichting wel te verklaren. En zou het dan niet mijn meer persoonlijke redelijkheid zijn, die van de geluiden die mijn medemensen voortbrengen, de betekenis achterhaalt? Herken ik mijzelf, mijn menselijkheid of mijn redelijkheid niet in die uitingen van anderen?

Wanneer we de mogelijkheid, om van anderen het spreken te leren, willen begrijpen, dan moeten we ons eerst een idee vormen van het doel van het onderzoek. Het gaat niet om enkele aspecten van het spreken, maar om de menselijke betekenis van het spreken. Wat moet in rekening gebracht worden? Het woord is teken en maakt als zodanig het spreken over het afwezige mogelijk. Het spreken realiseert een relatie tot datgene wat er wel is, maar wat niet actueel waargenomen wordt. Pas wanneer men het woord van de ander als teken begrepen heeft, kan men het ook benutten om zelf te spreken. Er is nog meer. "In het spreken gaat ons bestaan boven het natuurlijke zijn uit", volgens het gezegde van Merleau-Ponty, waarmee we deze paragraaf aanvingen. Het schijnt dat er gesproken moet worden, omdat we het onbevredigend achten ons te beperken tot de ervaring van wat er gebeurt. Nu kan men opmerken, dat we spreken om door samenwerking de werkelijkheid naar onze hand te zetten. Dit belangrijke aspect - het spreken in het kader van de praxis - omvat echter het spreken niet geheel. We spreken ook over aangelegenheden, die we niet willen veranderen, bijv. nu over het spreken zelf. Er is een spreken dat voortkomt uit verwondering. "De intentie om te spreken kan

slechts in een open ervaring gevonden worden, zij treedt op - als het borrelen van een kokende vloeistof - wanneer zich, in de continuïteit van het zijn, zones van leegte vormen." (Merleau-Ponty)³. Men behoeft hierbij niet te denken aan een diepzinnige wijsgerige verwondering. Voorzover wij ons niet geremd voelen om de aandacht van anderen te vragen, komt het alledaagse gepraat, dat vaak noch informatief noch interessant is, voort uit het feit, dat we met de ervaring van wat we doen en van wat er gebeurt, niet klaar zijn. Het woord "verwondering" is hier misschien te groots. Maar wellicht herkent men toch iets dergelijks (als verwondering) in de impuls tot gepraat, die ons als gewone mensen eigen is. Hoe moet men dit uitdrukken? Als "een distantie tot de ervaring, tot de natuur", als "een open ervaring", als "zones van leegte in de continuïteit van het zijn"?

We zijn uitgegaan van het feit, dat mensen met elkaar spreken. We hebben ons afgevraagd, hoe de enkeling in deze sprekende gemeenschap geïntroduceerd wordt. Ik veronderstel, dat het spreken-door-de-andere voor deze enkeling op een of andere manier blijkt; dat het zich in het kader van de ervaring manifesteert; dat de enkeling bemerkt dat er mensen zijn die tot hem spreken over de werkelijkheid. De hypothese die we onderzoeken, veronderstelt, dat dit blijken niet een onherleidbaar feit is, maar begrepen kan worden uit het samenspel van de zintuiglijke gegevens en de verlichting of bezieling van deze gegevens door het subject. We hebben eerst gesproken over de associatie van klanken met dingen en deze associaties daarna opgevat als een speciaal geval van de verwerking van zintuiglijke gegevens. Er is een perifere redelijkheid of een pre-logische verlichting, waarmee de waarneming van vrijstaande gestalten zoals dingen, huizen en menselijke figuren verklaard kan worden. Men zou vervolgens kunnen ver-

onderstellen, dat de enkeling verstandelijk reflecteert op wat hij zo ontdekt; dat hij met zijn rede dieper doordringt in de structuren, in causale samenhangen, in de vaste patronen van de natuur en in de bouw van de wereld. Maar kan men daarmee in de ander, d.w.z. in de eerste spreker, de beweging boven de natuur uit, "boven het natuurlijke zijn uit" ontdekken? Om onze hypothese te handhaven veronderstellen we, dat de enkeling - die nog in de taal geïntroduceerd moet worden en in dit beginstadium het volle woord nog niet kent - begiftigd is met het vermogen om gegevens van de waarneming pre-logisch en logisch te verwerken, en tevens gekenmerkt is door een - nog woordeloze - distantie tot de natuur, (een verwondering, een open ervaring, of hoe men dit ook noemen wil). Is het dan mogelijk te verklaren, hoe hij in het woord van de ander diens distantie tot de natuur (diens verwondering,...) - wezenlijk voor het spreken - kan ontdekken?

De bezieling van het gegevene zou dus in het woord van de ander diens distantie tot de natuur moeten ontdekken. Nu leidt de verlichting of bezieling van het gegevene door het waarnemende en associërende subject tot de natuur of tot de wereld. Men kan op deze basis zeer veel van de ander ontdekken, misschien zelfs, dat hij ook door de perifere redelijkheid van de pre-logische verlichting gekenmerkt is - ik denk hier aan de beschouwing van Merleau-Ponty over de ander in PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION⁴ - maar hoe ik uit zijn gedragingen zou moeten concluderen, dat hij dezelfde distantie tot de natuur bezit, als ik bij mijzelf vind, is niet duidelijk. En het gaat juist om deze mogelijkheid, die immers de mogelijkheid is om zijn woord als woord te begrijpen. De gegevens van de situatie verwerkend kom ik tot een natuur of tot een wereld - althans volgens de zienswijze van onze hypothese. De conclusie dat in deze situatie iemand tot mij spreekt, is van een andere orde ,

juist vanwege de distantie. En van dit andere, dit nieuwe moment is geen rekenschap gegeven. Men kan niet door één en dezelfde prestatie - de bezieling van gegevens - tot twee verschillende resultaten - de natuur en de wereld enerzijds en de ander als spreker anderzijds - komen.

Het is waar, dat wij de woorden van een ander horen. Maar dat betekent niet, dat de taal te begrijpen is vanuit de waarneming. De houding van de waarnemer is tegenover het spreken van de ander niet goed mogelijk. Men neemt niet waar, als de ander spreekt, maar men luistert. Het probleem van de taal verwijst naar datgene, wat door het waarneembare heen breekt, naar het gelaat van de ander. De manifestatie van de ander heeft iets eigens, waarvoor Lévinas de term "epifanie"⁵ (ter onderscheiding van "fenomeen") gebruikt. Het gelaat van de ander is niet fenomeen, maar epifanie, en alleen vanuit deze epifanie is de taal te begrijpen.

Hoe is nu in principe de toedracht bij het spreken? Het begin ligt bij de ander. De confrontatie^{6*} met de ander leert mij voor het eerst "iets" kennen dat de natuur te boven gaat. IK HERKEN DUS NIET BIJ DE ANDER IETS dat bij mijzelf reeds aanwezig was, maar ontvang van de ander de openbaring van deze dimensie. Het gaat hier om een meta-fysische gebeurtenis (blz.18). In het volgende hoofdstuk hoop ik te kunnen laten zien, dat de ander inderdaad deze dimensie openbaart. Het eigenaardige is nu, dat Lévinas deze metafysische gebeurtenis waarvan de ander de oorsprong is, reeds taal of spreken noemt.⁷ Daarbij is in zekere zin nog niet gedacht aan het woord als klank. In de confrontatie met de ander begint het gesprek reeds.

Waarom spreekt Lévinas hier reeds van "taal"? Dit hangt samen met zijn begrip "concretisatie"⁸. In het woord van de ander treffen we een structuur aan, die te omschrijven is als: door het waarneembare heen verwijzen naar iets dat verder ligt.

In de confrontatie met de ander, het "face-à-face", opent de ander de dimensie van het metafysische. Hij verwijst, in mijn situatie tredend, door het waarneembare heen naar iets boven de natuur uit, naar het onzichtbare. Er is dus een overeenkomst tussen de structuur van het woord en de structuur van de confrontatie. Vervolgens blijkt de confrontatie de oorsprong van het spreken te zijn. Doordat de ander de dimensie van het metafysische opent, wordt het spreken mogelijk. Dus de overeenkomst in structuur en de relatie tot de oorsprong zijn twee motieven om ook de oorsprong, de epifanie van de ander "taal" of "spreken" te noemen. Deze eigenaardige verschuiving komt in de terminologie van Lévinas geregeld voor. (Hetzelfde vindt men ook bij Heidegger. Men denke aan diens begrippen "Rede" en "Schuld").⁹ Dit is echter nog niet voldoende om het gebruik van de termen "taal" en "spreken" voor deze oorsprong te rechtvaardigen.

Er is echter nog meer. De gebeurtenis, waarin de dimensie van het metafysische geopend wordt, is niet als een bliksemflits in de nacht. (Als de flits voorbij is, is het weer donker.) De confrontatie met de ander is een gebeurtenis die zich ontplooiën kan. Wat we tot nu toe bespraken, is de kiem. Deze kiem bezit mogelijkheden tot ontwikkeling. Hoe ontplooit zich de relatie tot de ander? Hoe wordt de metafysische relatie voortgezet? Hier is in feite maar één antwoord: in het spreken. De confrontatie met de ander mag dan volgens de conventies van de omgangstaal nog geen spreken heten, zij is desalniettemin op een eigenaardige manier, die Lévinas concretisatie noemt, op het spreken gericht. Men moet zich dit gewoon voorstellen. De ander kijkt mij aan en ik kijk de ander aan. Wat dan? Ik ga spreken, mompel eventueel "pardon", of ik voel me verlegen, omdat ik niet weet, wat ik zeggen moet. Of ik weiger trots met de ander te spreken. Maar de oproep om te spreken ligt

in de situatie van de confrontatie, van het "face-à-face". Daarom zegt Lévinas, dat de relatie tot de ander taal is. Van het spreken met woordklanken opstijgend naar de confrontatie met de ander, bereikt men niet een algemener logisch geslacht, dat naast het spreken nog andere gelijkwaardige soorten onder zich heeft, maar iets (zonder geluid), dat op geluid aange-wezen is.

Lévinas zegt over de concretisatie het volgende: "De methode die hier gebezigd wordt, bestaat hierin, dat de voorwaarde voor de empirische situaties zeker wel onderzocht wordt, maar zij kent aan de zogenaamde empirische ontwikkelingen waarin de funderende mogelijkheid zich vervult, - zij kent aan de concretisatie een ontologische rol toe, die de betekenis van de fundamentele mogelijkheid preciseert, een betekenis die in het fundament nog niet te zien was.¹⁰" In ons geval werd voor het spreken de voorwaarde onderzocht en gevonden in de confrontatie met de ander. Het spreken is daarvan de empirische ontwikkeling. Het begrip "relatie tot de ander" omvat niet analytisch het spreken en toch voert deze relatie tot het spreken. Dit is de concretisatie.

§16 De filosofie en de taal

iedere metafysische filosofie
is een stuk waarheid en gelijk-
tijdig een "taal" om deze waar-
heid te kunnen zeggen.
Strasser!

De moeilijkheid van de filosofie bestaat vaak hierin, dat zij handelt over iets, waar men gewoonlijk langs heen kijkt. Door de taal moet men de blik van de ander richten op een blinde vlek. Of ook: de ander tracht mijn blik te richten op

iets wat mij ontgaat. Het betoog van de ander is dan in eerste instantie duister. Verdiept men zich in diens gedachtegang, dan kan het gebeuren, dat men ineens de bedoelde zaak in het vizier krijgt. Wanneer dat het geval is, blijken de formuleringen inderdaad verwoordingen van de bedoelde zaak. Dit betekent echter, dat de taal van de ander, ondanks het feit dat deze het bedoelde juist verwoordt, toch duister kan zijn. Het medium om het zicht over te dragen is de taal, maar de woorden garanderen toch het zicht niet.

Als we onze formuleringen over de bedoelde zaak toepassen op de taal, dan hoop ik te mogen zeggen, dat we door de voorafgaande beschouwingen de taal zelf in het vizier gekregen hebben. Als nu de taal het medium blijkt te zijn, dat het inzicht moet overdragen, maar dit niet garandeert, wordt de relatie tussen de taal en het inzicht een nieuw probleem. Het is gebruikelijk in de filosofie, dat het zien van de bedoelde zaak nieuwe problemen oproept: Plato's ideeënleer leidt tot zijn PARMENIDES; de ontdekking van de verlichtende activiteit door het subject (§9) heeft geleid tot de vraag naar de rol van de intersubjectiviteit, van de taal en van de ander.

In het voorafgaande werd onderscheid gemaakt tussen het begrijpen en het begrip (blz. 88). Het begrip - in de tweede betekenis van het woord - betekende in relatie staan met de bedoelde zaak, eventueel in deze zin, dat men er wel eens van gehoord heeft, dat men een vaag vermoeden heeft, waar het om gaat. Dan is de relatie met de bedoelde zaak geen zien van de zaak zelf, maar een relatie door de taal en de opinie. De taal is tegelijk het medium om de beoogde zaak zelf aan te wijzen. De relatie van de taal tot de werkelijkheid enerzijds en tot het inzicht anderzijds is daarom raadselachtig genoeg om de bron van de dwaling te kunnen zijn, want deze kan niet

liggen in de werkelijkheid, noch in het inzicht.

Het geschreven woord is de taal bij afwezigheid van de ander. Omdat de taal het medium van het inzicht en van de opinie is, maar het inzicht niet garandeert, kan de lezer in de opinie blijven steken. Hij kan vrijelijk aan het onbegrepene voorbij gaan, het als duister of onjuist verwerpen. En wanneer hij juist in het duistere het belangrijke vermoedt, olijft het een dode letter, die - volgens de klacht van Sokrates² - geen antwoord geeft. Er zijn vaak - niet altijd - mogelijkheden om toch achter de betekenis van een onbegrepen tekst te komen. Men moet zich daartoe verdiepen in het oeuvre van de auteur, misschien andere schrijvers raadplegen, de historische context in ogenschouw nemen en dan moet men nog wachten op de anonieme ingeving.

Juist omdat de woorden de overdracht van het inzicht niet garanderen, zou men een instantie kunnen wensen, die meer garantie biedt. Welnu, dit is de ander. Wanneer men niet leest, maar in een gesprek de ander aanhoort, behoeft dit voor de inhoud van de woorden geen verschil te maken. Men is echter minder vrij om het beweerde zonder meer te verwerpen. De auteur kan men vrijelijk van onzin betichten. Wanneer men echter de gesprekspartner niet au sérieux neemt, verbreekt men de relatie met de ander. Het spreken is de relatie met de ander. Men verbreekt deze relatie door te zwijgen - hetgeen een breuk betekent - of door een spelletje met hem te spelen - hetgeen, als het lukt, misleiding van de ander is. Men komt niet zo maar van de ander af, niet op een neutrale manier, maar door een breuk of door misleiding. Wanneer men daarentegen de ander van onzin beticht, geeft men hem de mogelijkheid tot verweer en neemt hem in zijn onzin au sérieux. Dit alles hangt samen met de persoonlijke aanwezigheid van de ander. Het zojuist beweerde verduidelijkt hopelijk de betekenis van de ander bij het spreken.

Veronderstel nu, dat de ander mij iets uitlegt, maar dat ik het nog niet begrijp. Ik stel vragen, maak tegenwerpingen. De ander antwoordt, d.w.z. hij past zijn antwoord voortdurend aan mijn reacties aan, juist om mij de zaak duidelijk te maken. De woorden die reeds gesproken zijn, gaven de garantie voor het inzicht niet. Daarom kan er een verlangen naar de ander zelf zijn. De ander is geen garantie, want hij kan me bedriegen, maar wel een belofte, een onbepaalde belofte, een betekenis zonder vatbare inhoud.

"Het stellen van een thema manifesteert de ander, omdat de voordracht waardoor de wereld gedragen en aangeboden wordt, niet in de lucht zweeft, maar een antwoord belooft aan degene die deze voordracht ontvangt en die zich tot de ander richt, juist omdat hij, met de voordracht, ook de mogelijkheid ontvangt om vragen te stellen. Het vragen kan niet verklaard worden uit de verwondering alleen, maar eist ook de aanwezigheid van degene, aan wie gevraagd kan worden. De voordracht houdt zich op in het krachtenveld van vragen en antwoorden. De voordracht is een teken, dat al toegelicht gaat worden, dat zijn eigen sleutel, zijn eigen ontcijfering aanvoert. De aanwezigheid van de sleutel tot ontcijfering in het teken, dat toelichting eist, - is juist de aanwezigheid van de ander in de voordracht, de aanwezigheid van degene die zichzelf te hulp kan komen in zijn uiteenzetting: dat is het onderwijzend karakter van elk spreken". Aldus Lévinas.³

De ander kan in het gesprek zichzelf te hulp komen. Deze gedachte, waarvoor Lévinas naar Plato verwijst, vindt men in diens PHAIDROS.⁴

De taal is het medium voor de overdracht van nieuw inzicht, voor de ander of voor mijzelf. De verschillen tussen de overdracht aan de ander en aan mijzelf komen in de volgende paragraaf ter sprake. Voorlopig beperken we ons tot de over-

dracht door de ander aan mijzelf. Men kan deze functie van de taal op twee manieren verstaan. Men kan onder de taal de woorden -gesproken dan wel geschreven - verstaan. Men kan onder de taal - met Lévinas - ook de persoonlijke aanwezigheid van de ander in zijn spreken verstaan. De volheid van de taal vinden we in deze tweede opvatting. De zwiigende aanwezigheid van de ander, die Lévinas ook taal noemt, is niet de volheid, maar de kiem, is nog geen overdracht van inzicht, maar manifestatie van het metafysische, van de distantie tot de natuur.

Overdracht van nieuw inzicht heeft natuurlijk niet slechts in de filosofie plaats. In zoverre is de titel van de paragraaf "de filosofie en de taal" niet adequaat. Toch is er een specifieke moeilijkheid in de filosofie, die bij de positieve wetenschappen meestal ontbreekt. De eerste inzichten, die het fundament voor elke wetenschap bieden, worden mondeling overgedragen: in het gezin, op de lagere en de middelbare school.⁵ Hierbij worden de grondslagen voor vele wetenschappen reeds gelegd. Mondeling leert men het nieuwe, n.l. de methode of de visie. Wanneer deze grondslag eenmaal gelegd is, kan men door bestudering van het geschrevene verder komen. Het geschrevene ligt dan in het verlengde van de reeds verworven blikrichting. De natuurkundige die men aanhoort, bekijkt in principe dezelfde kant van de natuur, als de schrijver van het handboek. Iets dergelijks geldt voor de chemicus, de bioloog, enz. (tenzij de wetenschap in een groeicrisis belandt, zoals Thomas S. Kuhn betoogt⁶). De filosoof echter, die men bijvoorbeeld aanhoort, als hij over de kennis spreekt, heeft niet dezelfde kant van de zaak op het oog te hebben als de schrijver over de kentheorie, die men daarna leest. Het kan zijn, dat de spreker één klein facet op het oog had, terwijl de schrijver verschillende, zij het andere facetten behandelt.

Voor deze andere facetten moet het zicht vaak eerst nog overgedragen worden. En wanneer men dan ten aanzien van het geschrevene, dat wellicht duister is, niet de houding van de leerling, d.w.z. van de luisteraar wil aannemen, maar aan zijn eigen blikrichting vasthoudt, dan miskent men het geschrevene. Hier ligt, dunkt me, de bron van de misverstanden in de filosofie en ook in de wetenschappen over de mens, voorzover deze iets van een wijsgerige visie hebben.

§17 Plato en Lévinas over het onderwijs

l'école conditionne la science
Lévinas¹

Plato beargumenteert in de MENOON dat leren inzien herinnering is.² Zijn wijsgerige argumentatie verloopt daarom steeds volgens een reeks vragen, waarbij de gesprekspartner uit zichzelf de antwoorden moet geven. In de THEAITÉTOS wordt deze methode gekarakteriseerd als een verloskunde.³ Het principe dat hier uitgesproken wordt, houdt in, dat het inzicht persoonlijk is, dat de mens in zichzelf de norm voor de waarheid vindt, dat deze kiem van inzicht het eigenlijke levensbeginsel van de kennis is, ten opzichte waarvan al het andere secundair is. Voor de theologie ligt hier een groot probleem in verband met de openbaring. De eerste, die bewust "verder wilde gaan dan Sokrates"⁴ en daartoe een ander uitgangspunt beproefde, is Kierkegaard, in wat hij een gedachte-experiment noemt en dit ter wille van de theologie, in zijn PHILOSOPHISCHE BROCKEN. Lévinas zegt: "het onderwijs is een gesprek, waarin de meester de leerling iets kan bijbrengen, dat de leerling nog niet wist. Het gaat niet te werk als de verloskunde, maar is de voortzetting van het gebeuren, waardoor de idee van het oneindige in mij geplant werd."⁵ (De idee

van het oneindige komt in het volgende hoofdstuk aan de orde). Lévinas verzet zich hier tegen een geweldige traditie, maar steunend op wijsgerige ideeën.

Het is natuurlijk onzinnig om een groot denker als Plato van onbegrip voor het denken zelf te verdenken. Ik wil daarom in deze paragraaf beide visies, die van Plato en die van Lévinas, inzake het onderwijs tegen elkaar proberen uit te spelen. We moeten vasthouden aan datgene wat Plato gezien heeft en ons door Lévinas laten tonen, wat deze laatste gezien heeft. Misschien kunnen we dan zover komen, dat wat van verschillende kanten gezien wordt, toch hetzelfde blijkt te zijn.

Het volstrekt eerste onderwijs ligt in de manifestatie van de ander. De woordeloze openbaring van de ander moet volgens de concretisatie van de ervaring zijn vervolg vinden in het spreken. Het eerste onderwijs met betrekking tot de dingen betreft de namen. Een kind vraagt naar de namen van de dingen en het is er merkwaardiger wijs tevreden mee. Komt hier, waar het begrip ontbreekt, het woord juist goed van pas?⁶ Het kind wenst deel te hebben aan het gemeenschappelijk besef omtrent het ding. De naam is de introductie in de wereld van de objectiviteit, is bevrijding uit het subjectieve. Wat de ander hier geeft, is meer dan het kind uit zichzelf bezit. Komt er dan niets van het kind zelf? Laten we veronderstellen, dat het om het woord "bal" gaat. Het kind moet zelf de bal gezien, met de mond bevoeld, in de hand gehad hebben, het moet de bal laten vallen, het moet enige ervaring opgedaan hebben met de identiteit van de dingen, ook als zij tijdelijk uit het gezichtsveld verdwijnen, wil het woord zijn functie kunnen vervullen. Wij kunnen zeker niet alles aan de ander toeschrijven, maar de rol van de ander beperkt zich niet tot het verloskundige oordeel, of een welgeschapen kind dan wel een winder ter wereld gebracht is, zoals Sokrates het uitdrukt.⁷

Beschouwen we nu het onderwijs op een ander niveau, dan zou ook daar de rol van de ander meer moeten zijn dan verloskunde. Het meest uitdagende object van onderzoek is dan wel de redenering van Sokrates in de MENOON, waarin Plato juist zijn visie verdedigt.⁸ Sokrates tekent vier aaneengesloten kleine vierkantjes, die samen weer een groter vierkant vormen. Laten we zeggen, dat de kleine vierkantjes gevormd zijn met zijden van één voet. Het grotere vierkant heeft dan zijden van twee voet. Sokrates vraagt dan aan de proefpersoon, het slaafje van Menoon, hoe groot de zijden moeten zijn, als men een vierkant wil vormen, dat tweemaal zo groot als het grotere (met zijden van twee voet) is. Het gaat natuurlijk om een tweemaal zo groot oppervlak, dus van acht vierkante voet. M.a.w. hoe lang moeten de zijden zijn? Het slaafje antwoord "4 voet", vervolgens als het oppervlak nu te groot blijkt: "3 voet" en, als dat ook onjuist blijkt: "nu weet ik het niet meer". Sokrates beroemt zich erop slechts vragen gesteld te hebben. Nu zou men allereerst willen opmerken, dat het slaafje niet nadacht. Het trok de consequenties van zijn eigen antwoorden niet. Zoekend naar een oppervlak van acht vierkante voet, had het zich kunnen realiseren, dat bij zijden van 4, resp. 3 voet het oppervlak 16, resp. 9 vierkante voet werd. De rol van de ander (Sokrates) kon dus nog kleiner zijn. En er is iets, dat ons niet onderwezen behoeft te worden.

Wat doet Sokrates? Hij levert kritiek, d.w.z. hij doorbreekt de onnadenkendheid. Hij dwingt het slaafje de consequenties uit zijn beweringen te trekken en introduceert de methodische idee, die hierin bestaat, dat men het beweerde in een tekening voorstelt. Het slaafje heeft nog nooit met de meetkunde kennis gemaakt.⁹ De gedachte om meetkundige beweringen aan de hand van tekeningen te controleren zou, zonder hulp van anderen of buiten de noodzaak van de omstan-

digheden om, nooit in hem opgekomen zijn. We worden door Plato met onze neus op de meetkundige details gedrukt, maar het eigenlijke speelt zich elders af, n.l. in de methodische idee. Het eerste grote resultaat, waarop Sokrates wijst, is de bewuste onwetendheid. Nu zijden van vier en drie voet niet blijken te voldoen, weet het slaafje het niet meer. Dit belangrijke resultaat komt niet uit het slaafje zelf. Het besef van onwetendheid komt uit het onderwijs voort. En voor de ware oplossing is de zojuist geïntroduceerde methodische idee evenmin voldoende. Sokrates helpt het slaafje verder door diagonalen in de vierkanten te trekken. Daar komt het zelf niet op. Om van getallen als $2\sqrt{2}$ maar te zwijgen.

Als deze analyse juist is, moet men onderscheid maken tussen 1) werken volgens een methode, 2) onderwijs, 3) zelf iets nieuws vinden. Het werken volgens een methodische idee kan men zelf, zonder hulp, op eigen kracht. Het speelt zich echter altijd af binnen een overzichtelijke domein, waarin de mogelijkheden te verkennen zijn. Het onderwijs betekent een wezenlijke vernieuwing, opent onvermoede mogelijkheden. De ander ziet iets, wat ik niet zie. En hij kan het mij laten zien. Misschien heeft de ervaring zelfs de neiging dicht te klappen, als zij niet voortdurend getrokken wordt door het verlangen naar het andere. De doorbraak naar de openheid kan door de ander geschieden. Men kan ook zelf deze openheid handhaven, althans het besef daarvan, maar dat betekent niet, dat men iets ziet. De ander kan laten zien. Het derde punt, dat genoemd werd, n.l. zelf iets ontdekken, is in zekere zin nog mysterieuzer dan het onderwijs. "Tegenover een gedachte die voortkomt uit degene die zichzelf meester is, poneert Plato de waarde van de waanzin die van God komt, een gevleugelde gedachte".¹⁰ Lévinas betreft deze tekst op de idee van het oneindige, maar men zou dit ook kunnen laten slaan

op ontdekkingen bij het denken. Men weet in feite niet, waar een goede gedachte vandaan komt.

De eigen aard van het onderwijs overwegend, kan men - om een laatste voorbeeld te beschouwen - juist de visie van Lévinas zelf als vorm van onderwijs (onderwijs voor ons), nemen. Het is duidelijk, dat hij ons iets heeft laten zien, wat wij zelf niet zagen. "De taal beperkt zich er niet toe verloskundig gedachten die allen gemeenschappelijk zijn, te wekken. Zij versnelt niet de inwendige rijping van de rede, die allen reeds bezitten. Zij onderwijst en introduceert iets nieuws in een denkend wezen; de introductie van iets nieuws in een denkend wezen, de idee van het oneindige, - ziedaar juist het werk van de rede."¹¹

Plato wijst op de zelfstandige werkzaamheid van de ander, op de herinnering. Dit aspect komt naar voren, indien we het onderwijs van de kant van degene die ziet, beschouwen. Als ik de ander iets uitleg, is het denken van de ander voor mij niet toegankelijk, tenzij voorzover hij zich uitsprekt. De vragen van Sokrates zijn slechts een bepaalde vorm van didactiek, vaak zelfs een geniale vorm ervan, uiting van iemand die zijn onderwerp goed beheerst en die bovendien zijn methode aan de gesprekspartner weet aan te passen (vgl. de eisen aan de rhetor in de PHAIDROS)¹². Desalniettemin staat deze vorm van onderwijs, dit spreken tot de ander vanuit wat men gezien heeft, toch steeds voor de verwondering, dat het soms lukt: dat een Eutyphroon geen cent wijzer wordt, dat Kritoon, hoe welwillend ook, er niets van begrijpt, dat Alcibiades¹² zich schaamt en dat anderen tot inzicht komen. Voor degene die zelf onderwijst, is inderdaad de eigen activiteit van de ander, het eigen inzicht wezenlijk, juist vanwege de kloof tussen mij en de ander. Plato ervaart in dit gebeuren (in het feit, dat het besef omtrent recht en deugd in de ander gewekt wordt) iets dat van

elders komt (- niet vlees en bloed hebben U dit geopenbaard¹³-). Indien ik echter onderwijs ontvang, is de ander de meester. De relatie is niet symmetrisch. Het wezenlijke komt van de ander.

Wanneer we tenslotte de theorie van de herinnering en de theorie van het onderwijs met elkaar vergelijken, dan betreffen zij toch beide dezelfde zaak, zij het vanuit verschillende gezichtspunten. Lévinas is echter dieper doorgedrongen naar het begin, naar dát eerste onderwijs, dat de epifanie van de ander is. Als onderwijs is: laten zien, dan heeft hij het ontvangende karakter, dat in het woord "laten" tot uitdrukking komt, helder in het licht gesteld. Misschien is het eigen zien hierbij in de schaduw gebleven. Is het tenslotte nog nodig te wijzen op het specifiek rabbijnse element in deze visie? L. Bouckaert zegt¹⁴, dat het woord Thora of Wet door Buber vertaald wordt door "enseignement, een term die in TOTALITÉ ET INFINI terugkomt." Ik ken van Duuer slechts de term "Weisung"¹⁵, maar Bouckaerts suggestie omtrent de samenhang van Thora, Weisung en "enseignement", is waardevol. Het onderwijs in de Thora geschiedt door leraren, die men ondervragen kan. Men vindt hiervan nog een aanwijzing in het evangelie van Lucas (2, 46). Is deze visie joods of is zij universeel? Of is deze visie joods én universeel?¹⁶

§18 De betekenis van de ander

Une signification sans contexte
Lévinas¹

De voorafgaande beschouwingen voerden ons telkens tot de ander. In het volgende hoofdstuk worden de formele kenmerken van de relatie tussen mij en de ander nader onderzocht. In deze paragraaf over de taal zullen deze formele kenmerken aangewezen

worden in het spreken.

De manier waarop de ander in de wereld naar voren treedt, verschilt van de manier waarop de dingen dat doen. Bij Lévinas heet de manifestatie van de dingen verschijnen, de manifestatie van de ander epifanie.²

In het verschijnen van de dingen ligt een verwijzing naar de context. Het verschijnen is nooit volledig. Het echte zicht op de zaak roept nieuwe problemen op. Het geziene wordt voortdurend vergezeld van het ongeziene.

De ander is de oorsprong van de betekenis. Hij openbaart "een betekenis zonder context". Deze eerste betekenis is niet een bevattelijke inhoud, maar een oneindige belofte. "De betekenis is niet een ideale wezenheid of een relatie die aangeboden wordt aan de intellectuele intuïtie, als een analoon van de gewaarwording die aan het oog geoffreerd wordt. De betekenis is, bij uitstek, de aanwezigheid van de uitwendigheid."³ De uitwendigheid, dat is datgene wat ik nooit in mij kan opnemen, wat altijd buiten mij blijft, d.w.z. de ander. "De betekenis ligt in het absolute surplus van de ander vergeleken met het eigens"⁴.

Het spreken van de ander is een persoonlijk begin. Ik heb leren spreken, doordat anderen het initiatief namen. Wat is, nu ik kan spreken, de bron van mijn eigen initiatief om te spreken? Het kan zijn, dat ik inlichtingen over een bepaalde aangelegenheid wens, dat ik belangstelling heb voor de ervaringen van anderen, dat er gedachten zijn die me ter harte gaan: dit zijn motieven om te spreken die uit voorafgaande interesses voortkomen en op het komende vooruitgrijpen, d.w.z. dit spreken verwijst naar verleden en toekomst: er is continuïteit. Wanneer ik er echter toevallig iets uitflap of wanneer ik in een gesprek op een goed idee kom, wordt de bron merkwaardigerwijs anoniem. Ik weet niet, waar het vandaan komt.

Het spreken van de ander verschilt van het mijne hierin, dat het ten eerste de continuïteit in de bedoelde zin mist en ten tweede steeds persoonlijk is.

De ander kan mij voortdurend voor verrassingen stellen. Hij is degene die in ernst onzin, maar ook onbegrijpelijke, moeilijke, diepzinnige en wijze dingen kan zeggen. Mijn eigen uitspreken kunnen natuurlijk ook onzinnig blijken te zijn, maar dan wijt ik het aan een gebrekkige uitdrukking. Mijn eigen onzin schud ik - scherts buiten beschouwing latend - af door me van de taal te distanciëren. Bij de ander kan ik deze scheiding niet onmiddellijk maken. Ik moet op zijn woorden afgaan. Daarom zijn de gedachten die hij uitspreekt nooit anoniem, maar steeds persoonlijk. Hij is de vreemdeling en de meester, degene die beschikt over het onvermoede.

Er is een kloof tussen mijzelf en de ander. Ik bereik de ander nooit effectief, nooit zodanig dat ik de zekerheid heb omtrent mijn onderwijzende activiteit. Ik weet nooit, of het lukt. Door het spreken realiseert de ander een relatie met mij over die kloof heen. De woorden dragen de ander echter niet over. Hij blijft de belofte. Dat wil zeggen, dat juist in de relatie een zich los maken uit de relatie, een "absolveren" blijkt.⁵ De ander die zich in de relatie absolveert, is als zodanig de absolute. Dit is de formele relatie tot de ander, hier uit het spreken afgelezen. Het spreken is tegelijk de concretisatie van deze formele relatie, die nu speciaal aan de orde gesteld moet worden.

hoofdstuk V DE ANDER EN DE TRANSCENDENTIE.

De beschouwingen over het onzichtbare, over het gelaat, over de betekenis en over de taal hebben telkens gewezen op de bijzondere status van de ander, een status die gekenmerkt werd als een betekenis zonder context (blz. 115). In dit hoofdstuk wil ik proberen te laten zien, dat de transcendentie juist met deze status van de ander samenhangt.

§19 Het ik en het oneindige.

il est de la nature de l'infini,
que ma nature, qui est finie et
bornée, ne le puisse comprendre.
Descartes¹

In §7 werd de transoendentie in verband gebracht met de tijd, met rechtvaardigheid en waarheid, en met het oneindige. Wanneer in wat volgt, gesproken wordt over het oneindige, dan gaat het niet om een wiskundig begrip, maar – als ik het zo zeggen mag – om een anthropologisch begrip, d.w.z. om het oneindige in verband met het menselijk streven.

Hoe staat het ik tussen het eindige en het oneindige? Is het oneindige mij van het begin af aan vertrouwd? Of is het eindige voor mij uitgangspunt? Ben ik me niet allereerst bewust van mijn eindigheid, van mijn begrensdheid? Maar betekent dit bewustzijn omtrent een grens niet tegelijk het overschrijden van die grens? Is er in mijn bestaan niet eindigheid én oneindigheid, n.l. zó, dat ik vanuit het eindige naar het oneindige reik?

Maar waar komt de gerichtheid op het oneindige vandaan? Is er in het eindige ik niet tegelijk een universele reikwijdte, berustend op de logos, op de aspiratie van het intellect (§6)? Licht niet van het begin af aan in het ik het vermogen om zich naar alles uit te strekken? Eindig zijn en open staan voor het

oneindige, - hoe gaat dat samen? Hoe houdt het ik het uit begrensd te zijn en van zijn begrenzing te weten? Is het bewustzijn van begrensdheid niet een bewustzijn van gevangenschap? Deze vragen kan het verstand stellen. De concrete bestaanswijze van het ik is echter in eerste instantie zo tragisch niet. Onze voorstelling van zaken moet dus onjuist zijn.

Het ik is gebonden aan een concreet hier en nu. Deze binding is voor het verstand, dat zich tot algemene denkbeelden verheven heeft, contingent, d.w.z. als het ware een grill: waarom hier en niet daar? waarom nu en niet toen? Voor dit verstand zou de eindigheid een kwelling kunnen lijken, een kwelling die het feitelijke leven als zodanig niet algemeen manifesteert. In het perspectief van deze gedachten krijgt de visie van Lévinas op het genieten en op het geluk bijzondere betekenis. Het ik houdt zich aanvankelijk in het hier en nu op, alsof dit hier en nu absoluut was.² De vertrouwde situatie is voor het ik in eerste instantie niet een probleem, maar een mogelijkheid tot verankering (olz. 27). Het ik vindt in het genieten, in de situatie een bescherming tegen angstige vragen. Het ik-als-oorsprong (blz. 45) is nog niet aan de rede, aan de problematiek van het verstand en de contingentie toe. Van huis uit vindt het ik in het eindige een zelfbevestiging, die buiten de logos om gaat.

Men kan zeggen, dat de contingentie van het ik een voorwaarde voor de rede, voor de logos is: moet ik niet eerst zijn om te kunnen denken? Is het denken in concreto niet een doorlichten van de ervaring? En is deze ervaring niet allereerst bepaald door het hier en nu van het ik? Hoezeer het verstand ook in staat moge zijn om algemene gezichtspunten in de ervaring te ontdekken of op te roepen, zonder deze ervaring mist het inhoud.

Hoe moet men echter de gerichtheid op het oneindige met

de eindigheid van het ik verbinden? Is deze gerichtheid aan het ik eigen als een even oorspronkelijk gegeven? Indien men dit veronderstelt, verliest de gedachte aan de verankering in het hier en nu haar kracht. Men heeft dan weer te maken met de vraag, of het ik zich niet gevangen voelt in de begrenzing. Indien echter de gerichtheid op het oneindige niet oorspronkelijk aan het ik eigen is, dan kan datgene wat met de verankering samenhangt, erkend worden, maar rijst de vraag, waar de gerichtheid op het oneindige vandaan komt. Lévinas verwijst hiervoor naar de ander. Zijn daar argumenten voor? Het is deze vraag, die ik in de volgende paragrafen zal trachten te beantwoorden.

§20 Betoog en gesprek

La description du face-à-face que nous avons tentée ici, se dit à l'Autre, au lecteur qui réapparaît derrière mon discours, et ma sagesse. Lévinas.¹

De confrontatie met de ander doorbreekt de opinie. Kenmerkend voor de opinie, voor de niet-critische beoordeling is, dat deze ten aanzien van de meest uiteenlopende dingen al direct met een oordeel klaar is en het onderscheid tussen wat men wel weet of begrijpt en wat men niet weet of begrijpt, mist. Dit wijst er op, dat de opinie verwant is met gevoelsmatige reacties. Wanneer de ander de naïviteit van de opinie doorbreekt, wordt het ik als het ware uit zijn voegen gelicht, in zijn zelfverzekerdheid verstoord. Het ik poogt hierna zijn evenwicht te herstellen. Het zoekt nu voor zijn oordelen een fundament. Deze mogelijkheid tot fundering vindt het ik in de redenering of de argumentatie, in een andere zin ook in de twijfel. De mogelijkheid van de twijfel berust op de ervaring

door anderen weersproken te zijn.

In de vorming van een betoog gaat het ik nooit zover, dat het alle ervaringen laat schieten. De radicale scepticus spreekt zijn ervaring uit, dat mensen niet tot overeenstemming komen.

Het betoog dat men in concreto opstelt, is nooit vreemd aan het concrete ik. In zoverre is elk betoog in oorsprong een zelfverdediging. Wat ik gezien heb, wat ik ervaren heb, kan ik nooit geheel ontkennen. In dit opzicht steun ik op mijzelf. Men kan dus het betoog zien als een poging om het evenwicht van het ik te herstellen. Aangezien het de ander was, die dit evenwicht verstoorde, bevat het betoog een element van zelfverdediging.

"Het betoog dat ik opzet, richt ik weer tot de ander. Ik kan wel de overtuiging hebben, dat ik de ander kan overtuigen, desalniettemin vraag ik om zijn instemming. (blz. 45) En juist omdat deze vraag niet vermeden kan worden, blijft de ander onafhankelijk, autonoom. Achter elk betoog duikt de ander weer op als niet te omvatten, als niet ingekapseld. "De apologie waarin het ik zich tegelijk poneert én buigt tegenover degene die hem transcendeert behoort tot het wezen van het betoog".² Dit geldt ook voor datgene, wat men over de ander zegt - bijv. in het kader van de filosofie -. "Het spreken dat de ander als thema heeft, schijnt de ander te omvatten. Maar tegelijk richt zich dit spreken reeds tot de ander, die als gesprekspartner ontsnapt is aan het thema dat hem omvatte, en zo achter het gezegde onvermijdelijk weer oprijst."³ Hij maakt zich los uit de woorden, die hem trachten te omvatten, en daarin blijkt hij juist de ander. (vgl. §2)

Telkens weer blijkt, dat de ander niet te omvatten is. Dit werd geconstateerd bij het menselijk gelaat, bij de ander zelf (het onzichtbare), bij de taal en nu bij de relatie tussen betoog en gesprek. Zou de relatie tussen het ik en de ander niet verwant kunnen zijn met de transcendentie? Heeft de ander iets te maken met het oneindige?

§21 De oorsprong van de zelfcritiek.

Un être nouveau entre dans le champ
immédiat de ma vie et tout est remis
en question par cette seule présence.
Mounier!

De theoretische beschouwing steunt op de overtuiging, dat de rede het verborgene kan achterhalen. In dit opzicht is het verborgene voor zijn waarheid, voor zijn onverborgenheid aangewezen op de rede. Tegelijk is de rede aangewezen op de bedoelde zaak. De theorie – bij Lévinas klinkt het griekse woord *theoria*, beschouwing door – wil de zaak zien, zoals ze is. In de theorie is er respect voor de werkelijkheid.² Dit respect is de mens niet zonder meer eigen. De allereerste meningsvorming is zonder respect voor de dingen en ligt in het verlengde van de spontane, egocentrische activiteit, die in haar elan slechts door obstakels gehinderd wordt. Het ik dat op genieten uit is, palmt de dingen voor zichzelf in, maar laat ze niet in hun wezen. De dingen die het intellect wil begrijpen, zijn geen obstakels. De actie ruimt obstakels op of gaat ze uit de weg. De theorie blijft bij de dingen staan, beschouwt ze, respecteert ze. Lévinas vraagt zich af, waar dit respect vandaan komt. Heidegger brengt dit in verband met een stagnatie in de activiteit.³ Deze visie bevredigt Lévinas niet: "Het befaamde opschorten van de activiteit, dat de theorie mogelijk zou maken, komt voort uit een terughoudendheid van de vrijheid, waardoor deze niet in haar eerste opwellingen opgaat en afstand bewaart".⁴ De activiteit sloot door, lukt af, of sterft weg, maar zij komt er niet toe de dingen in hun eigen aard te bezien. De theorie veronderstelt iets meer. "De theorie, waaraan de waarheid ontspringt is de houding van een wezen, dat zichzelf wantrouwt."⁵ In de theorie gaan dus respect voor de dingen en zelfcritiek samen. En pas in combinatie met deze twee is inzicht mogelijk.

Het respect wordt mogelijk door de zelfcritiek. Maar waar komt de zelfcritiek vandaan? Deze kan opgevat worden "als een bewustzijn van mislukking of als een schuldbewustzijn"⁶. Ik kan ontdekken, dat mijn visie niet klopt, dat de feiten mijn visie weerspreken. Dit betekent, dat de synthese mislukt. Deze mislukking verklaart echter de zelfcritiek en het daaruit voortvloeiende respect voor de werkelijkheid niet. Immers, het streven naar synthese komt al voort uit een theoretische houding. Samenhang in de beoordeling van wat voorvalt, wordt voor het genieten van de dingen niet vereist.⁷ Of vreest men door anderen op de vingers getikt te worden, als men nu eens dit, dan weer dat beweert? Maar dat verwijst naar de tweede mogelijkheid: de schaamte. De mislukking wordt als mislukking ervaren vanuit het respect. Het mislukkingsbewustzijn veronderstelt het respect en daarmee de zelfcritiek reeds en verklaart deze dus niet.

De gang van zaken is anders. Mijn spontane, egocentrische activiteit respecteert de dingen niet, maar maakt er zich meester van om ze te genieten. In de confrontatie met de ander blijkt deze egocentrische activiteit niet gerechtvaardigd. De ogen van de ander wekken het geweten. De ander die in nood is en aanklopt, verstoort het carpe diem. Hij roept bij mij het besef wakker, dat de dingen er niet slechts voor mij zijn, maar betekenis hebben buiten mijn subjectief genieten om. Hij ontruikt ze aan mijn egoïstisch perspectief. Zo ontspringt uit de confrontatie met de ander de mogelijkheid tot zelfcritiek, tot respect, de mogelijkheid van de theorie.⁸

Het is duidelijk, dat de poging om rekenschap af te leggen van de oordelen die men velt, voortkomt uit de botsing van de opinies. De anderen spelen in concreto een rol bij het ontstaan van de wetenschap. De botsing dwingt ons verder terug te grijpen, om op zoek te gaan naar een gemeenschappelijk uitgangspunt. De moeilijkheid om dit punt te vinden hebben in de filosofie geregeld

geleid tot een radicale vraagstelling, waarbij men zich onafhankelijk probeert te maken van het toeval, dat hierin gelegen is, dat men slechts enkele en niet alle mogelijke meningen van anderen kent. Men zou dus moeten zoeken naar een principe, een eerste zekerheid die van dit toeval of van die bepaalde anderen onafhankelijk is. Dit streven naar zekerheid is een kritisch streven, maar tegelijk een putten uit mijzelf. De filosofie is doortrokken van de overtuiging, dat gezagsargumenten niet tellen en daarom wordt de filosoof naar zichzelf verwezen. De waarheid moet in mijzelf te vinden zijn. En als absolute grootheid behoeft de waarheid geen rechtvaardiging. Lévinas stelt echter, dat dit absolute karakter ons pas in de ander, door de confrontatie met de ander duidelijk wordt.

Ik ben niet van nature op de waarheid gericht. Als dat zo was, vergiste ik mij niet. Waarom zou een filosoof dan ooit beginnen met het in twijfel trekken of tussen haakjes zetten van de vele overtuigingen die in zijn hoofd gonzen? De theorie, de beschouwing bevat een kritisch moment, waarvan de ander de oorsprong is. Zijn olik roept schaamte op. De zelfcritiek stamt uit dit moment, dat niet theoretisch maar ethisch is.⁹

{22 De ander en de transcendentie

Was ist denn das Unbekannte? Es ist die Grenze, zu welcher man beständig kommt, und insofern ist es, um die Bestimmung der Bewegung zu vertauschen mit der der Ruhe, das Verschiedene, das schlechthin Verschiedene. Kierkegaard!

Na reeds van verschillende kanten de betekenis van de ander belicht te hebben, wil ik nu proberen te laten zien, dat het voortdurend om één fundamenteel feit gaat. Als we dit zien, zien we ook de kern of de kiem, van waaruit de

filosofie van Lévinas zich ontvouwt.

Als uitgangspunt voor de poging tot samenvatting of synthese moge dienen het streven naar waarheid, zeker geen onverwacht thema in een wijsgerig onderzoek. Wanneer in dit verband gewezen wordt op de unieke betekenis van de ander, dan sluit dit niet uit, dat het ik hierin toch een rol speelt. De prelogische activiteit van het lichaam-subject (blz.59), de ervaring (blz.120) en het eigen zien (blz.114) van het ik zijn onontbeerlijk. De rol van de ander kan men wellicht het beste hierdoor kenmerken, dat het ik pas door de ander tot het niveau waarop waarheid mogelijk is, wordt opgetild. Dit werd vanuit de veronderstelling van het tegendeel beargumenteerd. (§12), toen de vraag aan de orde kwam, of er waarheid te vinden is in de stille wereld buiten het spreken van de ander om. De ander bleek een *conditio sine qua non*. Maar het was ook mogelijk aan te geven, welke positieve betekenis de ander voor het spreken heeft (§15). De vraag naar de oorsprong van de zelfcritiek leidde eveneens tot de ander (§21). De ander kon gekarakteriseerd worden als een betekenis zonder context (§18), in tegenstelling tot de dingen in de wereld (§11). Reeds vroeg (blz.22) werd verwezen naar de uitspraak van Sartre, dat de ander een gat in de wereld is. De wereld van betekenissen wordt gedragen door de relatie tussen mij en de ander. In dit opzicht is de wereld niet oorspronkelijk (§14). De ander zelf werd onzichtbaar genoemd, en dit betekende: onzichtbaar in zijn persoonlijke relatie tot waarheid en vrijheid, tot het goede (blz. 16). De ander onttrekt zich aan mij in zijn epifanie, hij maakt zich los of absolveert zich (blz. 21,116,120). Wanneer men dan vraagt, in welke ervaring deze betekenis van de ander tot mij doordringt, dan verwijst Lévinas naar het gelaat, naar de blik van de ander (§2).

Betrekken wij nu in ons onderzoek een tweetal thema's, dat

de filosofie voortdurend geïntrigeerd heeft, dan komt de betekenis van Lévinas' beschouwingen nog beter naar voren. Het eerste thema is dat van een zijn-op-zich, juist in zijn onderscheid tot een zijn-voor-mij. Ook hier moge het streven naar de waarheid als uitgangspunt dienen. De vraag is - met termen van Lévinas - : "hoe kan het absolute zijn in de waarheid naar voren treden? Hoe kan een voor dwaling ontvankelijke existentie aan het zijn raken zonder het aan te tasten?"² Wij denken aan een orde van de dingen op zich, of - om niet reeds tevoren een orde en dingen te introduceren - aan een zijn op zich, een zijn kath'hautò (met de griekse term, die Lévinas vaak gebruikt)³. Het verlangen naar waarheid is juist het verlangen tot dit zijn door te dringen. Dit is juist, wat we zouden willen of moeten kennen, als er waarheid is (het noumenon: het gedachte, onafhankelijk van onze zintuiglijke waarneming). Dit zijn op zich zou dan voor mij, aan mij verschijnen en wel in het kader van het waarneembare. Daarmee wordt het opgenomen in de pre-logische bezieling door het lichaam-subject, dan wordt het verwoord in een concreet taaleigen, dat met een bepaalde culturele visie samenhangt. Hebben we dan het zijn zo gelaten als het was?

Men stoot in de filosofie geregeld op dit onderscheid. Plato stelt het probleem in zijn PARMENIDES⁴. Thomas van Aquino zegt in zijn SUMMA THEOLOGIAE, dat het bestaan van God in zich evident is, maar niet voor ons. Bij Kant is er sprake van het "Ding an sich" achter de "Erscheinungen"⁴. Men kan de betekenis van het onderscheid ontkennen, maar waar komt deze illusie vandaan? De bevestiging van het onderscheid levert moeilijkheden, omdat deze bevestiging toch weer dóór óns geponeerd wordt. De kwestie blijft intrigerend.

Een tweede thema, dat met het vorige verwant is, is dat van de transcendentie. Men treft in de wijsbegeerte het begrip "transoendentie" aan (§7). Dit werd omschreven als een para-

doxale grensoverschrijding, als een relatie met datgene wat ongreepbaar, onbereikbaar, onzichtbaar blijft, als een relatie met het "absolute andere" (Kierkegaard)⁵. Men kan in dit verband ook spreken van de idee van het oneindige (Descartes)⁶. Betreft het hier juist niet de relatie tussen eindig en oneindig (§19)? De poging om het begrip transcendentie inhoud te geven, leidde tot de waarheid en de rechtvaardigheid. Wijst zo ook de transcendentie niet naar de ander?

Wanneer we nu met Lévinas van de epifanie van de ander die zich absolveert uitgaan, dan kunnen we zeggen, dat dit gebeuren optreedt in de confrontatie met de blik van de ander. Hierdoor wordt de inadequate idee van de transcendentie, van het oneindige, van het zijn kath'hautò, van het absolute, van een betekenis zonder context gewekt. En met deze betekenis correspondeert het verlangen, de mogelijkheid om los te komen van het genieten en van het streven naar zelfbehoud.

Het ik is van zichzelf uit niet op het oneindige, het onbereikbare gericht. Deze gerichtheid wordt pas gewekt door de confrontatie met de ander, met de ander die zich aan de greep van het ik onttrekt. De ander wekt de twijfel aan de rechtvaardigheid - of aan de vanzelfsprekendheid - van het egoïsme, wekt de zelfcritiek, dat wil zeggen de ander roept het bewustzijn van de grens op, de transcendentie. Met de ander treedt ook het oneindige in mijn ervaring (of moet men zeggen: uit mijn ervaring?) Kan ik nu, in eerste instantie, beide: de ander en het oneindige - onderscheiden, dan zou de ervaring in twee fases moeten verlopen. Hiervoor is echter geen aanwijzing te vinden. DIT BETEKENT DUS, DAT DE ANDER IN EERSTE INSTANTIE ONEINDIG IS⁷, ofwel dit betekent een manifestatie van de ander en van het oneindige als een onverbroken eenheid, als hetzelfde. De differentiatie ontstaat later. Dan pas is er de ander tegenover mij, de vele anderen achter hem, eventueel ook de Goddelijke Ander.

Lévinas gaat in TOTALITE ET INFINI niet uit van het ge-
 laat van de ander, maar van de transcendentie, van het ver-
 langen naar het andere, naar het absolute andere. Hij stelt
 dan - steunend op de concretisatie (blz. 104) -, dat "het andere
 bij uitstek de ander is"⁸. Wanneer deze identificatie verwon-
 dering wekt, dan kan het zojuist gebruikte argument ons weer
 helpen. Als we erkennen, dat de ander zeker de oorsprong van
 dit besef omtrent het andere bij uitstek is, dan leidt de
 overweging, dat de ervaring met de andere en met het absoluut
 andere zich in eerste instantie niet in twee fases afspeelt,
 weer tot de eenheid van beide, welke eenheid door Lévinas
 nadrukkelijk uitgesproken wordt.

§23 Welk gezichtspunt? (I)

l'objectivation concrète et
 dénombrante comme l'objectivation
 unifiante et abstraite, manquent
 l'une et l'autre la réalité
 éprouvée, c'est-à-dire la présence
 prénumérique d'autrui.
 Sartre¹

In zijn artikel "DE MENS EN DE ONEINDIGE ANDER HIJ
 EMMANUEL LÉVINAS" betreurt Plat het, dat Lévinas "wel op bijna
 iedere bladzijde de onmetelijke afstand tussen de mens en de
 oneindige Ander bevestigt, maar nergens op ondubbelzinnige
 wijze diezelfde afstand tussen de medemens en God"². Ik ben van
 mening, dat achter deze vraag om een duidelijk onderscheid
 tussen de menselijke en de Goddelijke Ander een misverstand
 ten aanzien van de bedoelingen van Lévinas schuilt. Plat heeft
 Lévinas grondig bestudeerd. Als grondige studie het misverstand
 niet wegneemt, mag men verwachten, dat ook anderen door de be-
 treurde onduidelijkheid gehinderd zullen worden en dat er dus
 blijkbaar in de beschouwingen van Lévinas iets is, dat nog

geëxpliciteerd moet worden. Ik wil nu proberen het gezichtspunt aan te geven, van waaruit deze "onduidelijkheid" juist positieve betekenis krijgt.

God - een klein woord, dat sommigen o.a. de schrijver van deze regels, tot eerbied inspireert, dat anderen met de vervreemding van de mens in verband brengen, dat een derde groep wellicht onverschillig laat. In ieder geval hebben mensen iets - in zichzelf? buiten zichzelf? - ervaren, dat hen tot de vorming van dit woord inspireerde. En over deze ervaring spreekt Lévinas. Hij maakt - beter gezegd - eerst een onderscheid tussen de goden zonder gezicht van de mythen enerzijds en anderzijds de ware God. Het spoor van de ware God ligt dan in het gelaat van de ander.³ Wat Lévinas beproeft ten aanzien van overgeleverde concepties omtrent God, bestaat hierin, dat hij oorspronkelijke ervaringen tracht te ontdekken en te verwoorden, vanwaaruit deze concepties hun betekenis zouden kunnen putten. En voor deze ervaringen mag men wellicht ook de aandacht vragen van hen die hierin geen grond zien om in God te geloven.

Wanneer een gelovige God als zijn Vader aanroept, dan maakt hij een onderscheid tussen de goddelijke en menselijke vader en dan zal hij erkennen, dat er - met de term van Plat - een "onmetelijke afstand" tussen beide bestaat. Maar is deze afstand voor de gelovige mens, gezien vanuit zijn eigen leven, oorspronkelijk? "Nooit heeft iemand God aanschouwd" (1,Jo;4,12). Moeten we niet erkennen, dat de medemens, die mij als mijn vader tegemoet treedt, in eerste instantie niet mijn gelijke is, maar iemand met gezag - "U" - en dat pas in tweede instantie het onderscheid tussen de goddelijke en de menselijke vader mogelijk is, m.a.w. dat de idee van het vaderschap zich door volgende ervaringen differentiëert? En zou iets analoogs niet kunnen gelden met betrekking tot de ander? Het is om verschillende redenen wenselijk niet van het vaderschap uit te gaan.

Een eerste reden ligt in het feit, dat voor het kleine kind de vader kan ontbreken. (Een tweede reden komt in de volgende paragraaf aan de orde). Ik zal nu proberen aan te geven, welke zin het heeft, wanneer Lévinas de afstand tussen de medemens en God niet benadrukt. Hierbij moet ik allereerst wijzen op het feit, dat Plat spreekt over de afstand tussen de mens en God tegenover de afstand tussen de medemens en God. Ik heb in §8 argumenten geleverd voor de bewering, dat het begrip "mens" niet oorspronkelijk is. Lévinas gaat niet van de mens uit, maar tracht door te dringen tot wat daaraan vooraf gaat: tot de relatie tussen U en mij. Er is een oneindige afstand tussen mij en God, en deze afstand is anders dan die tussen de ander (met wie ik oog in oog sta,) en God (die door niemand ooit gezien is.) Deze eerste afstand ligt besloten in de relatie tussen mij en de oneindige ander, de tweede afstand komt door secundaire ervaringen tot stand. Het hoofdthema in TOTALITÉ ET INFINI is de relatie tussen U en mij. De vraag hoe de ander naar God zou verwijzen, is pas daarna te onderzoeken. "Sedert TOTALITÉ ET INFINI is het de schrijver mogelijk geworden deze relatie met het Oneindige te belichten als iets dat onherleikbaar is tot de "thematisatie". Het Oneindige blijft altijd 'derde persoon', 'Hij', ondanks het 'Jij' waarvan het gelaat mij aangaat", aldus Lévinas zelf in "Handscrift"⁴.

Indien de concrete mens wiens gestalte ik waarneem, in zijn bestaan als persoon voor mij juist onzichtbaar, niet rechtstreeks toegankelijk is, en indien het besef omtrent deze persoonlijke kern door het gelaat van de ander gewekt wordt, dan geldt dit telkens, als ik met een ander geconfronteerd word. De ervaring leert mij, dat er vele anderen zijn. De ervaring waarin dit gebleken is, moet iets van een herhaling bevatten: ik herken nu, met deze mens, datzelfde wat ik eerder, met een

ander, reeds ervaren heb. Men kan dus onderscheiden: een eerste ervaring waarin het specifieke van de ander - zijn onzichtbaarheid, zijn betekenis zonder context - ervaren wordt, en latere ervaringen, waarin ik mij bewust wordt van een veelvoud, n.l. anderen. Deze latere ervaring is voor Lévinas van belang. "De honger van de ander - een lichamelijke honger, een honger naar brood - is heilig; alleen de honger van de derde beperkt de rechten van de ander tegenover mij"⁵. Dat neemt niet weg, dat Lévinas zich in TOTALITÉ ET INFINI verdiept in het eerste: in het specifieke van de ander, zoals dit prenumeriek ofwel nog vóór de ervaring van vele anderen naar voren komt. De latere ervaring beperkt de betekenis van de andere mens en is wellicht daarom juist de bron voor het besef omtrent de oneindige ander in zijn distinctie tegenover de medemens. De eerste ervaring is wellicht een kiem, die zich pas in een volgende ervaring ontvouwt en differentieert. Zolang wij ons echter verdiepen in de eerste ervaring is het onderscheid tussen God en de andere mens nog niet aan de orde. Indien echter de betekenis van de ander in een eerste ervaring niet reeds mijn bestaan tot het authentiek ethische niveau optilt, dan is er geen reden om aan te nemen, dat dit in een volgende ervaring wel geschiedt, tenzij men nog nieuwe ervaringen kan noemen, waarin het ik boven het verlangen uitstijgt.

Met deze formuleringen omtrent de prenumerieke ander ben ik nog niet tevreden. De beschouwingen over een eerste ervaring en latere ervaringen bieden wellicht de lezer voorlopig enig houvast, maar zij geven nog niet precies aan wat ik bedoel.

§24 Welk gezichtspunt? (II)

l'acquis n'est vraiment acquis
 que s'il est repris dans un
 nouveau mouvement.
 Merleau-Ponty!

Mensen slapen, genieten, vrijen, werken, denken, spreken, vloeken, bidden, kwetsen, verplegen, protesteren, ageren, veroordelen, gebieden, verleiden, enz. De wijsgerige anthropologie heeft altijd wel beoogd een zodanige visie op de mens te schetsen, dat er een zekere orde of samenhang voor deze veelheid van activiteiten duidelijk werd, ofwel dat deze veelheid uit enkele grondfeiten voortvloeide. Ik zou twee of drie typen van ordening willen onderscheiden.

De eerste conceptie gaat begripsmatig te werk. Als men uitgaat van de definitie^{2*}, dat de mens een animal rationale is, dan kan men aan de animaliteit de zorg om zelfbehoud en beschutting, bovendien ook de zorg voor het nageslacht vastknopen. De ratio is dan het vermogen op grond waarvan de mens denkt, rechtvaardigheid nastreeft en zich tot God richt. Mocht men dit schema in een bepaalde filosofie aantreffen, dan is een waarschuwing wellicht niet misplaatst. Zoals echter een levend mens niet slechts een geraamte is, zo is ook een concrete filosofische uiteenzetting niet slechts het logische kader, waarop geregeld een beroep wordt gedaan.

Een logische conceptie omtrent het wezen van de mens brengt een zekere orde aan. De gewone logica - van de aristotelische traditie - mist als zodanig echter het aspect van de tijdelijkheid. En de vraag naar de mens leidt tot de vraag naar zijn en tijd. Wat richt de "essentie" in de mens uit? Hoe ontwikkelt zich de kiem van menselijkheid?

Een volgende conceptie om orde in de veelheid van menselijke activiteiten aan te brengen, zoekt naar een ontwikkelings-

schema, een regelmatige opeenvolging van specifieke stadia. Men kan hierbij denken aan Freud en, in een groter verband, aan Darwin en Marx. Ik noem met opzet juist deze invloedrijke figuren, wier conceptie door een uitvoerig onderzoek naar positief wetenschappelijke feiten ondersteund werd. Want hoezeer filosofen ook naar ontwikkelingsschema's gezocht hebben, - staatkundig pedagogische motieven inspireerden Plato reeds tot een indeling volgens leeftijden³ -, het blijft de vraag, of het positief wetenschappelijk onderzoek niet feiten kan ontdekken, die deze schema's ondermijnen, en vooral of zo'n schema niet per se op wetenschappelijk onderzoek moet steunen.

Een visie die het ontwikkelingsschema strikt volgens het tijdelijke verloop wil schetsen, stoot over het algemeen op twee moeilijkheden. De eerste houdt in, dat het begin voor ons vaak niet rechtstreeks toegankelijk is.⁴ Hoe verscheen de eerste mens op het wereldtoneel? Wat voelde, wat dacht, wat zei hij? Hoe ervaart ieder mensenkind de geboorte? Ontwaakt het bewustzijn bij de eerste schreeuw? Een tweede moeilijkheid betreft het begrijpen. Wanneer de stadia van de ontwikkeling geschetst zijn, begrijpen we het latere nog niet uit het eerdere. Want de poging om het latere uit het eerdere te begrijpen, leidt of tot een reductie van het nieuwe tot het eerder gegevene (bijv. een reductie van de ethische dimensie tot een uitweg voor de ambivalente houding tegenover de autoriteit van de ouders) of tot een verplaatsing van het nieuwe naar een eerder stadium waarin het dan latent of als mogelijkheid aanwezig is. Freud zegt ergens:⁵ zolang we de ontwikkeling in de omgekeerde richting, van het eindresultaat naar het begin, doorlopen, constateren we een ononderbroken samenhang; gaan we echter uit van de vooronderstellingen die door de analyse gevonden zijn, dan gaat de indruk van een noodzakelijke opeenvolging verloren, dan had zich ook iets anders kunnen voordoen, iets dat we ook

begrijpelijk hadden kunnen maken.

We begrijpen een ontwikkeling - althans een ontwikkeling die we kunnen overzien - uit het volwassen stadium. Dat wil zeggen, dat de volle betekenis die ons in een eerste hoogtepunt duidelijk wordt, het juiste licht werpt op de groei daarheen. Dit wijst in de richting van wat ik het actualiteitsprincipe zou willen noemen. Herhaaldelijk is reeds de prioriteit van het hier en nu benadrukt. Het verleden wordt begrepen vanuit het nu. Het wordt vanuit het heden weer bezield. Het verleden is sluimerend aanwezig, voor de historicus in documenten, voor de individuele mens door de feitelijke bouw van zijn lichaam, door de sporen in de hersenen (door de programma's die in zijn centrale zenuwstelsel gerealiseerd zijn en die de vaardigheden besturen), door het geheugen, door de ervaring, door de taalschat. En deze gegevens worden telkens opnieuw tot leven gewekt.

In de vorige paragraaf werd gesproken over een relatie met de prenumerieke ander, die in een eerste ervaring zou opduiken en in latere ervaringen gedifferentieerd zou kunnen worden. Dit onderscheid tussen eerder en later werd geïnspireerd door een bezinning op de betekenis van de ander. Kunnen we dit nu handhaven na de overwegingen omtrent het actualiteitsprincipe? Kunnen we dit onderscheid tussen eerder en later -buiten de tijdelijke volgorde om, zonder verwijzing naar de kinderjaren of naar het vaderschap - in het heden zelf denken?

Wil een gebeurtenis in het verleden nu nog betekenis hebben, dan moet zij een spoor achterlaten. Men kan zich voorstellen, dat de ervaringen met het verloop van de tijd een neerslag achterlaten, verder dat sommige ingrijpende ervaringen de grond omwoelen. Mijn ervaring, mijn vaardigheden, mijn kennis, - dit alles is geen "inerte massa" (Merleau-Ponty)⁶, maar een basis als steunpunt voor nieuwe acten, welke tegelijk dit neerslag

weer opnemen in het leven en het zo bezielen.

Wanneer ons gedifferentiëerd besef omtrent de vele anderen zeker niet losgemaakt kan worden van de waarneming van hun bij herhaling verschijnende gestalte en evenmin van hun blik, zou dan de blik van de ander die mij aankijkt – en ik kan slechts met één persoon tegelijk oog in oog staan – niet juist die verworvenheden opnieuw bezielen en die betekenissen opnieuw tot actueel leven wekken, welke Lévinas juist aan de ander toeschrijft? Zou deze ervaring van wat ik de prenumerieke ander genoemd heb, niet de feitelijke hefkraft kunnen zijn, die onze omgang met de waarneembare ongevederde tweevoeters tot het eigenlijk menselijke niveau optilt? Zou dan de ervaring van de prenumerieke ander niet het fundament – in de orde van wat betekenis heeft – voor het meer gedifferentiëerde besef omtrent de vele anderen kunnen zijn? Is het zo mogelijk het eerdere en het latere te interpreteren als het funderende en het gefundeerde?

Lévinas zoekt ook naar gronden, naar mogelijkhedenvoorwaarden.⁷ Dit zijn echter niet principes die in de natuur van de mens ingebakken zijn, niet eigenschappen inherent aan een eeuwig wezen, niet het stempel dat vóór de geboorte in een werkplaats voor de fabricage van mensen op elk exemplaar gedrukt is. Hij zoekt deze mogelijkhedenvoorwaarden ook niet te begrijpen uit de structuur van het oordeel, zoals Kant.⁸ De gronden zijn voor Lévinas gebeurtenissen, gebeurtenissen die niet in hun feitelijke, tijdelijke volgorde opgesomd worden, maar gebeurtenissen die samenhangen met de bezieling van het gegeven tot werkzame betekenissen. Het ik wordt in TOTALITÉ ET INFINI vooral begrepen in de actieve handhaving van zijn identiteit. De ander dringt met zijn blik in dit ik door en wekt de mogelijkheid om de zorg om het eigen zijn los te laten en belangstelling te koesteren voor de ander. De blik

van de ander levert zo'n gebeurtenis op.

Ik heb in de twee voorafgaande paragrafen getracht een gezichtspunt te vinden, van waaruit de beschouwingen van Lévinas hun eigenlijke betekenis zichtbaar zouden kunnen maken. Wellicht is daarmee tegelijk begrip gewekt voor de term "gebeurtenis" (événement)⁹, die voortdurend in TOTALITÉ ET INFINI terugkeert.

hoofdstuk VI HEIDEGGER EN LÉVINAS

Het denken van Emmanuel Lévinas richt zich sinds een dertigtal jaren tegen Heidegger. In DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT (1947) vinden we de volgende uitspraak: "Onze overwegingen mogen dan bij hun aanzet in ruime mate geïnspireerd zijn door de filosofie van Martin Heidegger [...], zij worden desalniettemin geleid door de dwingende, diep ervaren behoefte om het klimaat van deze filosofie te verlaten en door de overtuiging, dat men hieraan niet kan ontkomen door een terugkeer naar een filosofie die men voor-heideggeriaans zou kunnen noemen."

Lévinas heeft gezegd, dat Heidegger tot de allergrootste filosofen behoort^{2*}. Hij verzet zich tegen een tegenstander van formaat. Het is mijn bedoeling in dit hoofdstuk de draagwijdte van deze polemiek enigszins te verduidelijken. Ik heb tot nu toe getracht de gedachten van Lévinas zoveel mogelijk rechtstreeks, vanuit zichzelf te laten spreken, zonder hen expliciet tegenover andere visies te stellen, zonder de geschiedenis van de wijsbegeerte erbij te betrekken, niet alleen omdat ik anders te veel zou moeten steunen op wat ik niet uit de eerste hand ken, maar vooral omdat ik meen, dat "het spreken de mogelijkheid van een breuk en van een begin veronderstelt"³. Aangezien Lévinas hier echter zelf met de term "voorheideggeriaans" naar de geschiedenis verwijst, zullen enkele figuren uit het verleden ter sprake moeten komen. De keuze wordt voornamelijk bepaald door mijn onwetendheid. Ik bedoel hiermee, dat ik enkele denkers gekozen heb, die ik zelf bestudeerd heb en van wie ik hoop, dat zij representatief zijn, maar dat ik te weinig andere filosofen gelezen heb om te kunnen verdedigen, dat de gekozen figuren de genoemde rol kunnen vervullen. Een bijkomende omstandigheid - die mij niet onwelkom is - van deze blik op het verleden is, dat daardoor de originaliteit van Lévinas in een helder licht komt te staan.

§25 Het boventijdelijke

de tijd als een beweeglijk beeld
van de onbeweeglijke eeuwigheid
Plato^{1*}.

Het ware zijnde is voor Plato datgene wat aan zichzelf gelijk blijft. Hoe komt Plato aan deze norm? Datgene wat aan zichzelf gelijk blijft, is voor hem het object van inzicht bij uitstek. Ons verlangen om de waarheid te kennen, kan slechts

vervuld worden, indien de waarheid onveranderlijk is. Wat wij vandaag inzien, kan of mag morgen geen dwaling zijn indien het een echt weten is.² Wat schuilt er achter deze overtuiging? Is het niet de aard van ons denken, die hiertoe inspireert? Ons denken is een discursus, letterlijk een uiteenlopen, een zich verspreiden. Vanuit de bekende situatie - van huis uit - gaat men de omgeving verkennen. Vanuit het bekende dringt men door tot het aanvankelijk verborgene. Wanneer nu het reeds bekende geen stabiliteit bezat, dan was er geen voortgang, geen toename, geen opbouw. Het moet dus wel zo zijn, dat er onveranderlijke inzichten zijn, waarop de wetenschap bouwen kan. En wanneer de ervaring ons dan confronteert met velerlei veranderingen, dan zoekt het denken de orde en de stabiliteit in of achter deze veranderingen. Is het deze overtuiging niet, die Plato een maatstaf aan de hand deed om over het waarlijk zijnde te oordelen? Is er in het ondermaanse niet pas waarheid mogelijk, omdat wat wij waarnemen, op een of andere wijze deel heeft - participeert - aan het waarlijk zijnde?

Bij Plato is er een onuitgesproken grondtrek - das Ungesagte (Heidegger)³ - die tot uitspraken inspireert, welke ons weinig gefundeerd voorkomen, maar als vanzelfsprekendheden geïntroduceerd worden. Deze grondtrek is de beweging vanuit het aardse naar het boventijdelijke. Ik heb getracht hiervoor een argument te geven, uitgaande van de idee dat het denken een discursus is. Maar dit argument was slechts een aanloopje, een eerste suggestie. Een argument is een concreet motief, dat voor mij zichtbaar is. Het niet-gezegde bij Plato is niet een argument, iets concreets binnen zijn blikveld, maar meer het licht waarin dingen zichtbaar worden. Een concreet argument kan ontkracht worden door een (ander) argument. Het licht waarin de dingen zichtbaar worden, kan - hoe moet men dit uitdrukken? - van kleur

veranderen, tot een schemering verzwakken, maar dit is een historisch proces.

De opstijgende beweging van het tijdelijke naar het boventijdelijke - velen zullen hier van een transcenderende beweging spreken - vindt men ook bij Thomas van Aquino. Het veranderlijke en onvolmaakte verwijst naar het eigenlijke, dat onveranderlijk en volmaakt is. Er is een rangorde⁴ in de schepping. De levenloze dingen bezetten de laagste plaats. Op steeds hogere niveau's staan resp. de planten, de dieren, de mensen en de engelen. De Schepper domineert deze orde vanuit den hoge. Er is een afnemende veranderlijkheid en een toenemende zelfstandigheid en innerlijkheid. De fundamentele trek in het denken van Thomas van Aquino komt weer tot uiting in uitspraken, die hij als grondinzichten naar voren brengt, maar waarbij wij vraagtekens zetten. Hij zegt: "Steeds immers veronderstelt iets, dat aan een zijnswijze deel heeft, en dat veranderlijk en onvolmaakt is, het bestaan van iets dat krachtens zijn wezen deze zijnswijze bezit en dat onveranderlijk en volmaakt is".⁵ Om zijn gedachte met een voorbeeld toe te lichten zegt Thomas, dat iets dat warm is (een zijnswijze), deel heeft aan het vuur (dat deze zijnswijze krachtens zijn wezen bezit.) Maar de toepassing van het algemene principe betreft het onvolmaakte en veranderlijke verstand van de mens. Waarom zou datgene wat ergens deel aan heeft, veranderlijk en onvolmaakt is, het onveranderlijke veronderstellen? Is het geen waarheid als een koe, dat de zaken die aan iets deel hebben, dat iets zelf veronderstellen? Het begrip "deel-hebben" (participeren) roept de gedachte aan het eigenlijke en oorspronkelijke op, zoals een dal een berg veronderstelt. Maar deze begripsrelatie zou voor ons geen argument zijn om tot het bestaan van iets te concluderen. En toch fungeert deze relatie als een argument, waarop gebouwd zou kunnen worden. De gedachte aan de participatie wordt gedragen door de gerichtheid op het niet-waarneem-

bare, op de Schepper.

In algemene termen kan men zeggen: het zijn van de zijnden (algemene term om dingen, planten, dieren, mensen, enz. aan te duiden) verwijst naar een hoogste zijnde. Deze verwijzing steunt bij Thomas van Aquino op griekse en op bijbelse motieven. De griekse metafysica interesseert zich - aldus Heidegger die hier naar Aristoteles verwijst⁶ - voor het zijnde en wel tweeledig: voor het zijnde in het algemeen en tegelijk voor het hoogste zijnde. Dit hoogste zijnde - het zijn zelf als zelfstandigheid⁷ - krijgt in de ogen van Thomas van Aquino een bevestiging van elders, door de tekst uit Exodus (3, 14): "Ik ben, die ben". En is het verwijzende karakter niet te vinden in Psalm 8: "Jahweh, onze Heer, hoe heerlijk is Uw naam over heel de aarde"?

§26 Nietzsche

Einst warf auch Zarathustra
seinen Wahn jenseits des
Menschen, gleich allen
Hinterweltlern
also sprach Zarathustra¹

Lévinas spreekt in toenemende mate over Nietzsche en over diens geluid, waarin het transcendente zou doorklinken.² Ik ben niet in staat dit toe te lichten, omdat ik niet voldoende ben doorgedrongen in het latere werk van Lévinas. Wanneer Nietzsche hier ter sprake gebracht wordt, dan is het om een geestelijk klimaat te karakteriseren en speciaal als een inleiding op het denken van Heidegger. Ik kies daartoe twee bekende stukken uit DIE FRÖHLICHE WISSENSCHAFT.

Het eerste stuk is getiteld "Der tolle Mensch".³ Het is te lang om hier in zijn geheel geciteerd te worden. - Hebt u niet

gehoord van die gek (jenem tolln Menschen) die op klaarlichte dag een lantaarn aanstak en op de markt riep: "Ik zoek God". De omstanders die niet in God geloofden, lachten hem uit: "Is hij verdwaald of heeft hij zich verstopt?" De gek doorboorde hen met zijn blik. "Ik zal het zeggen - riep hij uit - wij hebben hem ter dood gebracht. Hoe hebben we dit kunnen doen? Hoe konden we de zee leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de horizon uit te wissen? Hoe maakten we de aarde van de zon los? Vallen we niet? Is er nog boven en onder? Dwalen we niet als door een oneindig niets? Is het niet kouder geworden? Hoe vinden we troost? Het heiligste en machtigste wat de wereld tot nu toe bezat - het is onder onze messen doodgebloed. Is deze daad niet te groot voor ons? Moeten we niet eerst zelf goden worden om waardig te zijn voor deze daad? Nooit werd een grotere daad gesteld. Zij luidt een hogere fase van de geschiedenis in". Toen zweeg hij. Men keek hem bevreemd aan. "Ik kom te vroeg - zei hij toen - Deze daad heeft tijd nodig om gezien en gehoord te worden. Zij is voor hen nog verder weg dan de verste sterren - en toch hebben zij dit zelf gedaan".

Het citaat aan het begin van deze paragraaf spreekt over de "Hinterweltnern", over degenen die een tweede wereld, een "Hinterwelt" achter de ons bekende wereld belijden, een tweede wereld die dan tegelijk maatgevend en zingevend voor ons aardse leven zou zijn. Men kan hierbij denken aan de ideeënwereld van Plato of aan een hiernamaals.

De gek die door Nietzsches ten tonele gevoerd wordt, realiseert zich, dat deze ware wereld aan gene zijde haar betekenis verliest. Hij is zijn oriëntatie kwijt. De aarde is losgemaakt van de "zon" die de bron van het leven of liever de bron van alle zin was. Het wordt kouder. Het gaat hier niet om een theoretische conceptie die haar greep op de mensen verliest, maar om een religieuze dimensie. Daarom wordt gesproken over

de dood van God. Nietzsche ziet in de ontwikkeling die gaande is, niet een noodzakelijk of noodlottig gevolg van de loop der dingen, maar een daad van de mens. (Prometheus). De mens wil zich emanciperen van God. Hij schaft de hemel af. Maar dan is de mens het hoogste wezen voor de mens (Marx)⁴. Hij moet in zichzelf vinden, wat hij in God zocht. Waar vinden we troost of verlossing?

Het tweede stuk dat ik wil bespreken, heet "Das grösste Schwergewicht:"⁵ - Hoe zou je het vinden, wanneer op een goede dag of nacht een daemon je in je diepste eenzaamheid achterna-sloep en tot je zei: "Dit leven, zoals je het tot nu toe leeft en geleefd hebt, zal je nog een keer en nog ontelbare keren moeten leven; daarin zal niets nieuws zijn, maar elke pijn, elk genoegen, elke gedachte, elke zucht, al het onzegbaar kleine en grote van je leven zal je weer overkomen en alles in dezelfde volgorde. - Zo ook deze spin en dit maanlicht tussen de bomen zo ook dit ogenblik en ik zelf. De eeuwige zandloper van het bestaan wordt steeds weer omgekeerd en jij met hem, stofje van een zandkorrel". - Zou je je niet op de grond werpen en tandenknarsend de daemon vervloeken die zo sprak? Of heb je ooit het geweldige moment beleefd, dat je hem zou antwoorden: "jij bent een god, nog nooit heb ik iets goddelijkers gehoord". [- Ik onderbreek hier even de tekst, Wat Nietzsche beoogt, is nog niet duidelijk geworden, maar de uitleg volgt nu meteen -]. Wanneer deze gedachte je in haar ban kreeg, zou zij je zoals je bent veranderen en wellicht verpletteren; de om de haverklap opduikende vraag: "wil je dit nogmaals en nog ontelbare keren?" zou als het grootste gewicht (das grösste Schwergewicht) op je handelen liggen. Ofwel hoezeer zou je met jezelf en met je leven in het reine moeten zijn (wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden) om naar niets meer te verlangen dan naar deze laatste, eeuwige bevestiging en bekrachtiging? -

Hier spreekt Nietzsche zijn idee van de eeuwige terugkeer uit. Toch is deze leer niet de kern van de zaak. Speciale nadruk krijgt de suggestie naar niets méér te verlangen dan naar een absolute betekenis van het hier en nu. Men moet zonder voorbehoud het aardse, het eindige op zich kunnen nemen. De lezer zal wellicht opmerken, dat dit niet in de tekst staat. Mijn interpretatie gaat dan ook uit van het vorige stuk, waarin tot uitdrukking werd gebracht, dat de wereld aan gene zijde wegvalt. "Ik kom te vroeg" zei de spreker van dat stuk. De mensen realiseren zich nog niet, wat het atheïsme betekent. Wijst men de andere wereld af, dan moet men aldus Nietzsche, zodanig met zichzelf in het reine komen, dat men naar niets meer verlangt dan naar dit aardse, zelfs al zou het voortdurend op dezelfde wijze terugkeren.

Heidegger zegt in zijn beschouwing WER IST NIETZSCHES ZARATHUSTRA?: "de tegenzin tegen de tijd ziet neer op het vergankelijke. Het aardse, de aarde en al wat haar toebehoort, is datgene wat er eigenlijk niet moest zijn en wat in de grond geen waarachtig zijn heeft". En bij zijn interpretatie van de eeuwige terugkeer zegt hij: "Dit Já' tegenover het tijdelijke is de wil, dat het vergaan zal blijven [...]. Maar hoe kan het vergaan blijven? Slechts zó dat het als vergaan niet slechts steeds gaat, maar ook voortdurend komt⁶," dus als een eeuwige terugkeer van hetzelfde. Indien het vergaan alleen heenging, zou het verdwijnen, ophouden en plaats maken voor het blijvende. Het vergaan moet, wil het blijven, terugkomen, zoals bij een fontein de waterstraal blijft, terwijl het water komt en gaat. (Merleau-Ponty).⁷ Men bemerkt, dat Heidegger hier Nietzsche niet zo interpreteert, dat geregeld dezelfde gebeurtenissen na een bepaalde periode terugkeren, zoals dat met verschijnselen aan de hemel het geval is, maar dat hij in het verhaal (de mythe) van de eeuwige terugkeer een Já' tot de tijd ziet. Vandaar de

titel "SEIN UND ZEIT" van zijn hoofdwerk.

De drie teksten van Nietzsche: - der tolle Mensch, - das grösste Schwergewicht, en het citaat uit ALSO SPRACH ZARATHUSTRA, geven drie fasen van eenzelfde gedachte aan: eerst de ontdekking van wat er gebeurd is, vervolgens de consequentie van deze ontdekking en tenslotte de herinnering aan de "waan" van de tweede wereld.

We hebben hier te maken met een filosofie van de aarde.⁸ Deze karakteristiek geldt ook voor Heidegger, wellicht met dit verschil, dat niet "de aarde", maar meer "het eindige" de nadruk krijgt. Heidegger zegt de pretentie van het absolute (das Unbedingte) achter zich gelaten te hebben en zich te richten op het eindige.⁹ Ik hoop dit in wat volgt, nog te kunnen verduidelijken.

§27 Heideggers critiek

L'idée de l'Être nécessaire
lui paraît prosaïque en regard
de ce surgissement des phénomènes
Merleau-Ponty.¹

In Heideggers critiek op het gemeenschappelijke in de visie van Plato en van Thomas van Aquino kan men twee motieven onderscheiden. Het eerste motief is dat van het onderscheid tussen het zijn en het zijnde. Het tweede is dat van de "onverborgenheid".

Het begrip "transcendentie" - aldus Heidegger - duidt aan: 1) de beweging van het zijnde uit naar het zijn 2) de beweging van het veranderlijke zijnde naar een rustende zijnde, 3) de beweging naar een hoogste zijnde, dat ook het zijn² genoemd wordt "waarbij een merkwaardige vermenging met de eerst genoemde betekenis te voorschijn komt."³ Het eerste punt geeft aan, wat

Heidegger zelf beoogt. Dit kan uit het voorafgaande nog niet duidelijk zijn. Ik moet de lezer daarom enig geduld vragen. Heidegger spreekt van een merkwaardige vermenging (eine seltsame Vermischung). Men gaat van het bijzondere zijnde naar het zijn én naar het hoogste zijnde. Hier is dus iets nog niet helder onderscheiden, hier is een vooronderstelling niet uitgesproken. Confronteren we deze gedachten met het programma van SEIN UND ZEIT:⁴ - 1) de vraag naar de zin van "zijn" moet opnieuw gesteld worden, 2) "Zijn" is niet zoiets als een zijnde, 3) Het gaat om Sein und Zeit-, dan gaat de reserve tegenover het boventijdelijke en het hoogste zijnde duidelijker klinken. Feller tonen kan men ook beluisteren: "Het poneren van eeuwige waarheden [...] behoort tot [...] resten van christelijke theologie".⁵ En mocht uit deze passages nog niet blijken, dat Heidegger de hier omschreven transcendentie naar het hoogste zijnde afwijst, dan kan zijn commentaar op Nietzsche - zie blz. 142- ons de ogen openen. Daarmee is echter nog niet duidelijk geworden, waarom Heidegger het boventijdelijke afwijst, noch wat zijn interesse voor het "Zijn" betekent. Dit moge blijken uit zijn omgang met de term "onverborgenheid".

Het woord "onverborgenheid"⁶ is gevormd naar analogie van het griekse woord alêtheia en wel door dit woord als het ware etymologisch volgens zijn onderdelen weer te geven. Deze kennis brengt ons echter niet veel verder. Heidegger gebruikt dit woord in zijn critiek op Plato. In PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT verzet hij zich tegen de opvatting, dat er iets zou zijn, dat boven de onverborgenheid uitgaat en dat deze onverborgenheid mogelijk zou maken: "Het wezen van de waarheid geeft de grondtrek van de onverborgenheid prijs."⁷ Evenzo zegt hij in zijn critiek op Thomas van Aquino: "De waarheid is hier niet meer onverborgenheid."⁸ De "onverborgenheid" schijnt dus een belangrijke rol te spelen in het denken van Heidegger, maar welke rol is dit?

Ik denk, dat we allereerst mogen constateren, dat de wijze waarop door Plato en door Thomas van Aquino de transcendentie naar het boventijdelijke voorgedragen wordt, twijfelachtig is geworden. De idee dat ons denken in zijn onvolmaaktheid, een andere wijze van kennen vooronderstelt⁹, lijkt ons stoutmoedig, maar nauwelijks te verantwoorden, terwijl dit voor Thomas van Aquino als het ware een uitgangspunt was. De cultuur is veranderd. Het heiligste en machtigste - aldus Nietzsche - is doodgebloed.

Wanneer we nogmaals het zoeken van de waarheid als thema opnemen - en even vergeten wat Levinas hierover gezegd heeft -, dan stoten we op de hachelijkheid van dit zoeken. Is ons kennen zeker? Veranderen we niet vaak van mening? Is er enige garantie, dat ons kennen de dingen bereikt? Als de waarheid hierin gelegen is, dat het intellect de dingen kent zoals ze zijn, welke garantie is er dan, dat ons "kennen" adequaat is? Heidegger wijst in zijn beschouwing over Plato op deze uitspraak uit de STAAT: "De idee van het goede is de meesteres die de onverborgenheid én het zien waarborgt"¹⁰. Het boventijdelijke staat borg voor ons kennen. Op analoge wijze geldt voor de middeleeuwse scholastiek - aldus Heidegger¹¹ -: De waarheid als de adequatio [de overeenstemming tussen wat is en wat beoogd wordt] van het geschapene aan het scheppend intellect staat borg voor de waarheid van het menselijk intellect als adequatio aan de geschapen dingen. (Ik zou de lezer erop willen wijzen, dat het mij niet gaat om de vraag, of Heidegger Plato en Thomas juist interpreteert, maar om de vraag, wat Heidegger zelf bedoelt). De vraag naar een waarborg voor de kennis komt hier bij het boventijdelijke uit. Welnu, deze waarborg is er volgens Heidegger niet. De aarde is losgerukt van de zon. De horizon is uitgewist.

Wellicht is het nu mogelijk te verduidelijken, wat de "onverborgenheid" voor Heidegger betekent. Wanneer het denken

in zijn verlangen naar een garantie voor de waarheid uitmondt in het boventijdelijke, introduceert het een wijze van zijn, die de mens niet ervaren heeft. Om de realiteit van deze wijze van zijn te beargumenteren zal men moeten uitgaan van wat voor ons zichtbaar is. Welnu, als datgene wat voor ons zichtbaar is, sterk genoeg is om als fundament te dienen voor de introductie van het boventijdelijke, dan heeft ons denken het boventijdelijke niet nodig om de waarheid te ontdekken. Stelt men het boven-tijdelijke, dat niet verschijnt, als een garantie voor ons verlangen naar waarheid, dan steunt deze garantie op de waarheid die zich binnen de tijd manifesteert. Deze waarheid is de eerste waarheid, de meest oorspronkelijke. Wanneer men de menselijke logos als een norm gaat introduceren, wanneer men eist, dat de waarheid het menselijk denken mogelijk moet maken, dan komt men tot een boventijdelijke apriori. Maar het gaat Heidegger niet om wat móét zijn, maar om dat wat is. De mens is niet de baas, maar de herder¹², de behoeder. De nood van het denken¹³ - dat geen garantie vindt -, slaat echter om in verwondering, dat er toch waarheid is.¹⁴ Het verlies van het boven-tijdelijke wordt niet slechts gecompenseerd, maar leidt tot een "Ja zur Zeit". Er is licht in het zijn.¹⁵ En omgekeerd geldt ook: Er is slechts "zijn", voorzover er waarheid is.¹⁶ Wat betekent dit? Mag ik een poging doen dit in mijn eigen woorden te formuleren? Wie denkt, stelt zich vragen. In de vraag strekt de mens zich naar iets uit. Hij kijkt en zoekt, maar ziet nog niet. De hand van het hart (Augustinus)¹⁷ is nog leeg. En dan kan er iemand een licht opgaan, als een vervulling van de intentie (zie §1). Dan is er onveroorogenheid. Het licht komt uit wat Heidegger het zijn noemt. Het zijn is juist gekarakteriseerd door dit gebeuren, door dit grillige, contingente gebeuren. Na deze suggestie omtrent de waarheid als een gebeuren, moeten we de gedachte nog verruimen. Het speciale zicht op een

bepaalde zaak veronderstelt een licht waarin de dingen zichtbaar worden (zie blz. 137 n.a.v. Plato). En dit licht kan ook weer van kleur veranderen. Heidegger zegt nu: Slechts zolang er menselijk bestaan is - "gibt es" Sein.¹⁸ Het licht van de waarheid of van het zijn heeft slechts de betekenis licht te zijn, als er een ontvanger voor dit licht is. Het zintuiglijk waarneembare licht, dat de fysische ruimte doorstroomt, onderscheidt zich buiten het oog van de mens om nauwelijks van andere golven. Pas door het oog krijgt het de betekenis van licht of verlichting - op het niveau van het zintuiglijke. Zo is ook de betekenis van het licht van de waarheid niet denkbaar buiten de mens om. Daarmee blijft echter het koppel zijn-en-mens (of waarheid-en-mens) contingent. Er wordt geen absoluut noodzakelijk wezen geïntroduceerd.

De waarheid als onverborgenheid is dit gebeuren. Introduceert men een waarheid als waarborg, dan gaat het karakter van de onverborgenheid verloren. Hieruit blijkt Heideggers verbondenheid met de fenomenologie. Bij Merleau-Ponty vinden we een dergelijke visie. Er is geen evidentie met absolute waarborg,¹⁹ maar er is betekenis.²⁰ De theologie constateert de contingentie van de mens slechts om zich ervan te ontdoen. Zij maakt slechts in zoverre van de wijsgerige verwondering gebruik om een leer te motiveren die aan de verwondering een eind maakt.²¹ - Aldus Merleau-Ponty.

De consequentie voor Heidegger is, dat pas in het licht van het zijn het heilige denkbaar is, en dat de lijn naar God loopt van het zijn via het heilige en het abstracte begrip "godheid".²² Ik vermeld dit, omdat juist in contrast hiermee de originaliteit - het zoeken naar de oorsprong - van Lévinas blijkt.

§28 Het ik vóór en ná Heidegger

L'on ne veut pas dire que la conscience doive exister nécessairement, mais que, dans la mesure où elle existe, son existence ne recèle pas la possibilité de non-être.
Lévinas¹

De mens is wel gedefinieerd als animal rationale, als het dier met verstand. Men beschouwde dan eerst de grote groep, waartoe de mens behoorde - de levende wezens met zintuigen -, zocht dan vervolgens datgene waardoor de mens zich van de andere dieren onderscheidde en vond dan een specifiek vermogen: het verstand. Bij deze beschouwingwijze wordt verondersteld, dat men de soort die men onderzoekt, als een verzameling met eigen kenmerken voor zich heeft.

De moeilijkheid is hier, dat de onderzoeker zelf bij de verzameling hoort, en bovendien dat datgene waardoor de soort zich onderscheidt - het verstand -, als het ware zijn instrument van onderzoek is. Deze complicatie is in de mooie definitie niet verdisconteerd. De positie van de onderzoeker heeft iets eigens. Ik die denk, heb mijzelf niet uit de grote groep van de dieren uitgezocht. Ik ben als het ware het forum waarvoor alles verschijnt. Naast de scheidingslijn tussen mens en dier is er de scheidingslijn tussen mij en het andere. Men kan de mens kenmerken door een specifiek verschil. Men kan de mens - de mens die zich op zijn eigen situatie bezint (§8) - ook kenmerken door zijn positie ten aanzien van de waarheid.² In de vorige paragraaf werd gesproken over het koppel zijn-en-mens. Misschien is het voor wat volgt, beter om te spreken van het drietal: 1) ik als mens, 2) de waarheid, 3) de wereld. Dit drietal is dan fundamenteel in de moderne filosofie. Door deze visie op de mens - de mens als ik - raakt het probleem, hoe ik

een mens van een dier kan onderscheiden, op de achtergrond. Dit komt pas aan de orde, als ik meer concreet de zijnden in de wereld onderzoek.

De speciale positie van het ik is reeds te vinden bij Descartes. Is er iets, waaraan niet te twijfelen valt? Ja, want om deze vraag te kunnen stellen, moet ik er zijn. Ik denk, dus ik ben. Hier sluit de vraag al een antwoord in^{3*}. Deze speciale positie wordt nog meer geprononceerd door het begrip subject (§9). Het begrip subject kenmerkt de moderne filosofie, zegt Lévinas.⁴ Kant, die juist in dit verband grote betekenis heeft, stelt de volgende vragen: Wat kan ik weten? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen? Wanneer hij later deze vragen herhaalt, voegt hij er bij wijze van samenvatting aan toe: wat is de mens?⁵ Het gaat hier niet zozeer om het soortelijk verschil tussen mens en dier, maar om de vraag, die de mens zichzelf stelt.

Er is een moeilijkheid. U bezint zich op uw positie en ik bezin mij op mijn positie. Komen we nu tot de waarheid, tot het algemene geldige, tot wat voor allen geldt, tot intersubjectiviteit? Blijkbaar wel. Als ik lees wat Descartes schrijft - ik denk dus ik ben - dan herken ik dit en u zegt, dat u dit ook herkent. Hij (Descartes), u en ik nemen naar het schijnt, dezelfde positie in binnen het fundamentele drietal. Uitgaande van u en mij steeg het denken op tot een algemeen ik. En aan dit algemene ik kon dan de functie van het subject, n.l. betekenissen te wekken, worden toegeschreven. Zo kon de intersubjectiviteit - het feit dat er voor iedereen geldige betekenissen zijn - begrepen worden. Er zou dus een wezenlijke gelijkheid tussen de "ikken" onderling zijn. In mijzelf zou ik door de logos kunnen opstijgen tot het universele, het algemeen geldige.⁶ "In de inwendige mens woont de waarheid" (Husserl)^{7*}.

De moeilijkheid is hiermee niet verdwenen. Waarop is de gedachte omtrent een wezenlijke gelijkheid van de ikken onderling gebaseerd? Het ik is individueel, terwijl de logos universeel is. "De rede kent geen meervoud".⁸ Hoe zou het concrete ik deel hebben aan een algemeen ik? Hier duikt weer de idee van de participatie op. Het ik is individueel, terwijl de logos intersubjectief is. Als de logos vrede vindt in het algemene, dan valt het ik vanwege zijn individualiteit er als het ware buiten. Er ontstaat een verwijdering tussen de begrippen subject, ik en logos. Het existentialisme heeft op deze positie van het ik buiten de logos gewezen. Het ik zou als subject wel betekenissen ontwerpen, de logos zou dus wel uit het ik voortkomen en erop steunen, maar de betekenis van het ik zelf is twijfelachtig. Ben ik niet in de wereld geworpen? Hoe zou ik, die wel betekenissen wek in het andere, de toevalligheid of de contingentie van mijn eigen bestaan kunnen opheffen?⁹ Het zijn van het ik is niet absoluut gefundeerd. Vandaar de angst. En dit angstige ik kan daarom geen absolute betekenis tot leven wekken. Zo wordt alle zijn doortrokken van contingentie. Zijn is feitelijkheid, eindigheid zonder grond.

De bezinning op het subject vindt voortgang en wel in deze vorm, dat men ontdekt, dat er geen waarheid is zonder subject.¹⁰ Het licht van de waarheid heeft pas de betekenis licht te zijn door de mens. Zo wordt het drietal mens-waarheid-wereld een centraal feit, dat zich onttrekt aan de mogelijkheid van een verklaring. Deze eventuele verklaring zou immers als waarheid voor de mens weer binnen dit drietal vallen. (Als de mens apart komt te staan in de wereld, dan niet in absolute zin, niet vanuit het standpunt van het boventijdelijke, niet voor een instantie die het geheel kan overzien, maar vanwege de verwikkeling met zijn eigen situatie, die ik hier probeer te omschrijven).

Volgens de aristotelische traditie zouden de zintuiglijk

waarneembare gestalten door het verstand doorlicht worden en zou door abstractie de algemene natuur, het wezen of de eidos ontdekt worden.¹¹ Dit zijn vaste patronen, die door de natuur of de Schepper in de dingen gelegd zijn. De natuur houdt van orde. Het verstand is het vermogen om het wezen van de dingen te achterhalen. Zo bereikt men een orde, die objectief is en onafhankelijk van het standpunt van de waarnemer. Zo bereikt men het noodzakelijke ofwel datgene waarvan men kan zeggen: het moet zó zijn, het kan niet anders. (vgl. §13a, b).

Nu leven wij in een gemeenschappelijke wereld. De objectiviteit van deze wereld, haar werkelijk bestaan voor ons allen, haar intersubjectiviteit kan niet door een proces van abstractie gevonden worden, want het gaat om het werkelijke bestaan van individuele dingen. Deze wereld is slechts vanuit een standpunt toegankelijk. Het kentheoretische schema van de aristotelische traditie blijkt zo onvoldoende, speciaal ook, omdat de realiteit van de wereld de vooronderstelling voor ons kennen is en "als het ware het vaderland van onze gedachten." (Merleau-Ponty).¹² Eerst komt de realiteit van de dingen en van de wereld en pas daarna duiken onder de verlichting door het subject vaste patronen en causale relaties op. Centraal staat het drietal mens-waarheid-wereld. En dit drietal is feitelijk. Daarmee verschuift het belang van het onderscheid tussen noodzakelijke en feitelijke waarheden naar het tweede plan. Het zwaartepunt van de problematiek komt elders te liggen. De aandacht gaat zich richten op het feit, dat ik als denkend wezen in een situatie en in een cultuur sta. Mijn situatie verwijst naar mijn lichaam. De cultuur verwijst o.a. naar een taal. De functie van het subject - het wekken van de betekenis - zal in haar samenhang met een hier en nu gedacht moeten worden.

De bezinning op de positie van de mens als ik heeft enkele fundamentele gedachten opgeleverd. Deze gedachten zijn te vinden

bij Heidegger. De term "das Dasein", die hij benut om de mens aan te duiden, is gekozen om de mens niet als een soort naast de andere zoogdieren te plaatsen, maar om zijn verbondenheid met het zijn of met het licht van de waarheid te benadrukken. En met het "Da" wordt aangegeven, dat er sprake is zowel van een situatie, als van een feitelijkheid, als ook nog het besef hiervan. Juist omdat er geen steunpunt, geen waarborg is, kon Heidegger wijzen op de angst.¹³

De status van de ander - van het "U" - is bij Heidegger niet fundamenteel verschillend van de status van mijzelf, - van het "ik". De verschillen, die soms aangeduid worden, raken de kern van zijn visie niet.¹⁴ U en ik nemen dezelfde positie in binnen het fundamentele drietal. Ik weet niet, hoe ik dit nader moet omschrijven, maar ik zou hier willen spreken van een zekere eenheid tussen u en mij, een eenheid die juist mogelijk maakt, dat u en ik dezelfde positie zouden kunnen innemen.

Wanneer Martin Buber, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre en Merleau-Ponty¹⁵ hun aandacht richten op de speciale positie van de ander, dan gaat het om ontdekkingen, die door Heidegger niet meer verdisconteerd zijn. En daarom heb ik in de titel van deze paragraaf gesuggereerd, dat er een status van het ik ná Heidegger zou zijn, ofschoon de ontdekkingen soms reeds voor het verschijnen van SEIN UND ZEIT gedaan zijn. De speciale positie van de ander is een actueel probleem voor vele filosofen na Heidegger.

§29 Waarmee stemt Lévinas in?

C'est le temps qui est, en
vérité, la terre promise
Maurice Blanchot.¹

In 1932 heeft Lévinas een artikel over Heidegger geschreven.² De inleiding van dit artikel maakt duidelijk, dat de be-

zinning op de positie van het subject door Heidegger een nieuwe dimensie heeft gekregen en wel speciaal door het inzicht, dat de rol van de tijd tevoren nog onderschat werd. Ik heb er naar gestreefd mij de gedachten van deze inleiding eigen te maken en een neerslag daarvan vindt men in de paragraaf over het subject (§9) en in de vorige paragraaf. Uit deze inleiding heb ik ook de uitspraak van Lévinas gehaald, dat het begrip subject de moderne filosofie karakteriseert (blz. 51 , blz. 149). Als Lévinas zegt, dat men niet kan terugkeren naar een voor-heideggeriaanse filosofie, dan lijkt het mij gerechtvaardigd te concluderen, dat Lévinas voortgaat op de weg, die in de vorige paragraaf geschetst is. En mocht deze conclusie eventueel niet gerechtvaardigd zijn, dan hoop ik nog, dat de beschouwingen over het ik een introductie bieden, waardoor de betekenis van de uiteenzettingen van Lévinas verduidelijkt kan worden.

Lévinas spreekt van de absolute willekeur van het ik.³ Hij wil m.i. hiermee aanduiden, dat het bestaan van het ik een feitelijkheid is. (Ik geef nu Lévinas weer. De toelichting komt later). Men kan niet uitgaan van een absoluut volmaakt wezen, waarvan het bestaan zijn rechtvaardiging in zichzelf zou vinden en dan verklaren, waarom uit dat wezen een menselijk ik zou voortkomen, door een schepping, door een emanatie of door een verzwakking van de zijnsvolheid, een menselijk ik, dat dan weer de weg naar de oorsprong terug zou doorlopen, alsof een kern van oneindig licht eerst zijn lichtstralen zou verstrooien om ze naderhand weer in zichzelf terug te trekken. Er is geen sprake van Odyssee. Men vindt hier de contingentie terug, die bij Heidegger voor het menselijk bestaan typerend was. Maar - zegt Lévinas - deze contingentie heeft een positieve betekenis. Neemt het denken over het zijn als uitgangspunt een absoluut volmaakt wezen aan, dan wordt daarmee de pas afgesneden voor de gedachte aan een echte gemeenschap tussen zelfstandige per-

sonen, waarbij het ik de dimensie van de waarheid binnentreedt. De waarheid is er niet zonder meer, maar zij komt door mijn toedoen tot stand. Zonder het feitelijke bestaan van het ik zou het per se subjectieve veld van de waarheid ontbreken.⁴ Ver- toont nu datgene wat Lévinas over het ik en over de waarheid naar voren brengt, geen overeenkomsten met wat in de vorige paragrafen geschetst werd?

Lévinas zegt⁵, dat het onderscheid tussen het zijn en het zijnde voor hem het meest diepzinnige uit Heidegger's SEIN UND ZEIT is. "In de traditionele filosofie voltrok zich steeds on- opvallend een verschuiving van "het zijn van het zijnde" naar het "zijnde". Het zijn van het zijnde - het zijn in het algemeen, werd een absoluut zijn of God. De oorspronkelijkheid van Heidegger bestaat juist hierin, dat hij dit onderscheid met een nooit falende precisie handhaaft.⁶" Bij Heidegger schuilt achter deze distinctie de afwijzing van een tweede wereld en de overtuiging dat de mens gebonden is aan de tijd. Is dit ook bij Lévinas het geval?

Het afwijzen van een tweede wereld is een negatief aspect. Het is wenselijk eerst aan te duiden, wat de positieve kant is. Ik heb - onderwezen door de lectuur van Lévinas - voortdurend gepoogd duidelijk te maken, dat de transcendentie (de relatie tot het oneindige) de relatie tot de ander is. Maar dan is de transcendentie niet de beweging naar een boventijdelijke vol- heid van zijn, waaruit alles voortgekomen zou zijn.⁷ Lévinas verwerpt de gedachte uit Plato's TIMAIOS, dat de tijd een be- weeglijk beeld van de onbewegelijke eeuwigheid zou zijn.⁸

In deze paragraaf heb ik slechts op punten van overeen- komst willen wijzen tussen Heidegger en Lévinas. De redenen, waarom Lévinas het boventijdelijke verwerpt, zijn niet die van Heidegger. Wat de argumenten voor de visie van Lévinas zijn, komt nog aan de orde.

§ 30 De behoeder van het zijn

Wir sind die Be-Dingten
Heidegger¹.

Nadat in het voorafgaande onderzocht is, wat het betekent, dat men niet kan terugkeren naar een voor-heideggeriaanse filosofie, wil ik nu trachten enigszins het klimaat te schetsen, waaraan Lévinas zich wil onttrekken.

Lévinas neemt van Heidegger het onderscheid tussen zijn en zijnde over. Hij tracht dan vervolgens een zijn zonder zijnden te introduceren. Dit leidt dan tot het anonieme zijn (§ 3), dimensie van mythische goden zonder gelaat. En dan richt hij het verwijt van heidendom tegen Heidegger.

De these van Lévinas, die hier voortdurend verdedigd is, luidt, dat de ander mijn relatie tot de waarheid wekt. In mijn paragraaf over Plato en Lévinas (§ 17) heb ik de vraag gesteld naar de oorsprong van de waarheid die ik zelf ontdek. Ik meende te moeten concluderen, dat deze oorsprong anoniem is. Ik weet niet, waar ik mijn goede ideeën, mijn inspiratie op een bepaald moment, als ik aan het schrijven ben, vandaan haal. Ik ben geneigd te denken, dat Heideggers beschouwingen over de waarheid mede door dit feit geïnspireerd worden en dat Lévinas dit niet onderkend heeft. Het anonieme zijn van Lévinas is niet het zijn van Heidegger. Het licht in het zijn bij Heidegger roept een verwondering op, die menselijk is. Heidegger's heidendom ligt elders.

De mens is volgens Heidegger de herder, de behoeder van het zijn. Voorzover dit zijn juist gekenmerkt wordt door het licht van de waarheid, is deze aandacht voor de waarheid te waarderen. Dat er een dimensie van principiële onzichtbaarheid is (§ 1) is niet alleen Heidegger ontgaan. Erger is, dat Heidegger de mens aan de natuur ondergeschikt maakt.

Heideggers afwijzing van een tweede wereld en zijn belangstelling voor de aarde suggereert een bepaalde sfeer, en wel die van de man die gehecht is aan zijn land. Heidegger ontleent zijn voorbeelden aan het wonen op een oude boerderij, aan de man die het bos verzorgt en die uitkijkt naar de hemel, aan het zwijgzame samenzijn. "Het werk van de filosoof hoort thuis tussen het werk van de boeren."² Opgenomen zijn in de grote ritmes van aarde en hemel, van de seizoenen, van het leven, dat brengt de mens terug in zijn wezen. De poëzie ontbreekt niet. Wat is een kan, een kruik? Het wezenlijke is het uitschenken, das Geschenk. Men schenkt wijn. De wijn komt van de wijnrank die door de aarde gevoed is en door de zon gekoesterd, door de regen besproeid. Men plengt eerst wijn voor de goden. En dan is de drank een dronk voor de stervelingen, voor hen die weten van de dood. Zo komen in het ding samen: de aarde en de hemel, de goden en de mensen. De eenheid van dit viertal heet das Geviert. "Die Einheit des Geviert ist die Vierung". Deze omgang met de dingen, - met eenvoudige dingen, die kostbaar zijn door een traditie en die kostbaar zijn omdat ze eindig zijn, onvervangbaar - kenmerkt de mens". "Wir sind [...] die Be - Dingten. Wir haben die Anmassung alles Unbedingten hinter uns gelassen"³.

Wanneer de mens echter niet meer de behoeeder van het zijn wil zijn, maar heer over de onverborgenheid - Wille zur Macht - en gaat zeggen, wat er noodzakelijk moet zijn, wil er waarheid mogelijk zijn, wanneer hij de logos garanties wil bieden, dan verliest hij zijn plaats. "De wetenschap die de dingen aan zich onderwerpt, had het ding als ding reeds vernietigd, lang voordat de atoombom ontplofte. De explosie van de atoombom is slechts de grofste van alle grove aanwijzingen, dat het ding reeds lang vernietigd was."⁴ Dit is vreemd. Waarom wordt de atoombom in het teken van de aantasting van het ding gesteld?

Heidegger's denken volgt de lijn van het dichten van Hölderlin. De symbolen van de griekse mythologie zijn in de Europese cultuur vaak benut. Hölderlin is echter een van die weinige dichters die in griekse goden gelooft.⁵ Dit is niet iets subjectiefs voor hem. Hij spreekt als een ziener. De rivier de Rijn is een jongeling, een stroomgod die zich aan de Alpen ontworstelt. Hölderlin's wereld is een wereld van das Geviert. Hij vindt een bestaanswijze terug, die vroeger is dan de cultuur waarin Sokrates zijn kritiek op de mythen en Plato een aanzet tot monotheïsme gaf. Heidegger zoekt eveneens deze vroege griekse wereld. De goden zijn hier geen absolute wezens. Zij behoren tot de wereld, zij maken zich soms kenbaar, maar zij kunnen zich ook terugtrekken en zo de numineuze betekenis van de wereld verzwakken. Deze goden behoren tot het eindige.

Toen men Heidegger om een ethiek vroeg, verwees hij⁶ naar Herakleitos die belangstellenden ontving, terwijl hij zich warmde bij een bakkersoven. Herakleitos zei hen: "ook hier zijn goden." De poëzie van de mythe confronteert ons met goden zonder gelaat. En hiertegen richten zich de verwijten van Lévinas.

§ 31 Critiek van Lévinas

ce matérialisme honteux
Lévinas!

Het besef van de contingentie, die het menselijk bestaan doordringt, wordt door Heidegger vertolkt in de term: Geworfenheit.² Toen voor het eerst het thema van het ik en het genieten (§ 4) aan de orde gesteld werd, heb ik gebruik gemaakt van de suggestie, dat een verstandelijk begaafd wezen ergens een plaats in tijd en ruimte toegewezen kreeg. Is de "Geworfenheit" niet zoiets? Wanneer nu het besef van de contingentie angst kan oproepen, dan is deze angst van het niveau van de logos. In feite

bevindt de mens zich echter niet in een absurde wereld, waarin "hij geworpen zou zijn." De eerste relatie is een vergenoegdheid en deze "vergenoegdheid getuigt van een soevereiniteit, die aan de heideggeriaanse Geworfenheit vreemd is."³ Deze vergenoegdheid verankert ons in een hier en nu. Deze verankering kan de logos ons niet geven.⁴ Dit is een eerste punt, waarin Lévinas Heidegger corrigeert.

Een tweede punt betreft de status van de ander. De uiteindelijk meest fundamentele gebeurtenis is voor Heidegger het spel van verborgenheid en onverborgenheid, een spel van licht, terwijl juist de relatie tot de ander gekenmerkt is door wat ik het onzichtbare (§ 1) genoemd heb. De ander openbaart het oneindige. Lévinas geeft als het ware een synthese: hij handhaaft enerzijds de idee van het oneindige en erkent anderzijds de contingentie van het ik.

Een derde punt betreft de anonimiteit van het zijn volgens Heidegger. Bij de bespreking van das Geviert heb ik gewezen op de merkwaardige rol van de dingen. "De dingen zijn niet, zoals bij Heidegger, het fundament voor de plaats, het merg van alle relaties die bepalend zijn voor ons op aarde en onder de hemel, in het gezelschap van mensen en in afwachting van de goden." De filosofie van Heidegger betreft "de natuur, als onpersoonlijke vruchtbaarheid, de grote moeder zonder gezicht." "Zij keert terug naar heidense "zielstoestanden", naar een geworteld zijn in de grond"."Het neutrale van het zijn boven het zijnde plaatsen [...], de wezenlijke gebeurtenissen buiten het besef van de zijnden [personen!] stellen - dat is het materialisme belijden. De latere filosofie van Heidegger tekent zich af als zo'n materialisme, waarvoor men zich zou schamen." "Het zijn van het zijnde is een Logos die niet het woord van iemand is."⁵

hoofdstuk VII BOVEN HET ZIJN UIT¹

Wanneer men eenmaal gezien heeft, dat de transcendentie juist in de relatie tot de ander gelegen is, gaat men beseffen, dat fundamentele wijsgerige begrippen als individualiteit, zelfstandigheid, subject, ik, het absolute e.d. om een vernieuwde bezinning vragen. Men kan niet de fundamentele van Plato, Aristoteles, Kant of Heidegger overnemen en dan enige correcties aanbrengen om de relatie tussen de ander en mij in een van deze visies in te passen, maar men zal de grond vrij intensief moeten omspitten (een feit dat door Strasser expliciet erkend is ten aanzien van de fenomenologie van Husserl).² Hiervan is Lévinas zich bewust. Hij zegt, dat het niet zijn bedoeling is "de psychologie van de sociale relatie te beschrijven, alsof daaronder het eeuwige spel van de formele categorieën, zoals dat zijn weerspiegeling gevonden heeft in de formele logica, van kracht zou blijven".³ Op een andere manier komt dit bewustzijn tot uiting, wanneer Lévinas zich richt tegen de ideeën die volgens hem⁴ de westerse filosofie beheersen. Ik wil in dit hoofdstuk proberen te laten zien, wat de goede gronden zijn voor deze kritiek. Ik moet echter op een belangrijke beperking wijzen. Lévinas verzet zich speciaal ook tegen Hegel. Wat ik in het geval van Heidegger gedaan heb - eerst een korte schets van diens filosofie en dan de kritiek van Lévinas geven - kan ik voor Hegel niet doen, omdat ik van Hegel bijna niets gelezen heb en dat weinige vrijwel niet begrijp.

  32 Het zijn

Ne faut-il pas penser que l'idée de
l'être est plus jeune que l'idée de
l'infini
Lévinas.¹

De relatie tot het oneindige wordt door Lévinas herhaaldelijk beschreven als een relatie, waarin het zijn overstegen wordt.² Wanneer men met deze beweringen geconfronteerd wordt, vraagt men zich af, hoe dit mogelijk is. Is het begrip "zijn" niet allesomvattend? Moet men van de oneindige ander toch niet minstens erkennen dat hij er is? Hoe kan Lévinas dan in het be-

grip "zijn" een beperking zien, nl. iets dat getranscendeerd kan worden. In deze paragraaf wil ik enkele gedachten voorleggen, die een eerste antwoord op deze vragen zouden kunnen geven. In de volgende paragrafen zullen nog andere gezichtspunten opduiken. Omdat Lévinas zich na TOTALITE ET INFINI nog voortdurend met deze thematiek bezig houdt, mag men van mij hier slechts een inleiding verwachten.

Zolang men het begrip "zijn" in het vage laat, komt de mogelijkheid tot een overstijgen van het zijn zeker niet naar voren. De filosofen hebben echter het zijn niet in het vage gelaten, maar integendeel voortdurend getracht de betekenis van het zijn te verduidelijken.

1) Een eerste aanknopingspunt voor de precisering van het begrip zijn wordt mogelijk, als men vraagt naar datgene wat allereerst voor het predicaat zijn in aanmerking komt. Waarvan zeggen we, dat het in de primaire zin van het woord is of bestaat? Denken we dan niet aan mensen, dieren, planten en dingen? Of meer precies, aan deze mens, aan die vogel daar, aan de boom voor mijn raam, aan de blocnote waarop ik schrijf? Het gaat dan telkens om "een bepaald individueel, concreet en onafhankelijk geheel, volledig toegerust om te zijn en te handelen" of om een functie te vervullen. "Die objecten zijn ieder voor zich, zij het in verschillende hoedanigheden, acteurs op het toneel van de wereld". (Maritain³). De taal van het dagelijks leven heeft hier geen overkoepelend begrip voor. Vandaar dat in de filosofie de term "zijnde" geïntroduceerd is. We zouden deze zijnden de subjecten van het zijn kunnen noemen, omdat zij de act van het zijn zelf uitoefenen. Zo zegt Maritain elders⁴: "We zouden zelfs kunnen zeggen, dat de subjecten in het universum [...] de gehele ruimte in beslag nemen, in die zin dat [...] alleen de subjecten bestaan, met de bijkomende bepalingen die ermee verbonden zijn, en de werking die

ervan uitgaat, en de relaties die zij met elkaar onderhouden. Het zijn slechts individuele subjecten die de act van het zijn uitoefenen." Wat in primaire zin van het woord is, dat is het zelfstandig zijnde, het subject van het zijn (dit laatste ter onderscheiding van het subject, dat de betekenissen tot leven wekt § 9).

Maritain vertolkt hier de aristotelisch-thomistische traditie. Daarin lopen twee gedachten door elkaar heen. Enerzijds worden deze acteurs op het toneel van de wereld als ruimtelijk vrijstaande gestalten gedacht - "sinds Aristoteles eindpunt voor de scala van betekenissen van het zijnde"⁵ - en verwijzen zij naar de waarneming. Anderzijds wordt hun zelfstandigheid gedacht in het kader van een hiërarchie van zijnden - dingen, planten, dieren, mensen, zuivere vormen (engelen), God - zoals bij Thomas van Aquino⁶.

In de hiërarchie van de zelfstandige zijnden is dan de oorsprong en het oer-beeld van alle zelfstandigheid (God) tegelijk de volheid van zijn. Dit levert de merkwaardige paradox op, dat juist het hoogste zijn niet ervaren wordt. "Is het geen dwaasheid de volheid van zijn aan God toe te kennen, aan hem die juist voor de waarneming altijd afwezig is en die zich evenmin toont in het morele gedrag van de wereld...?" vraagt Lévinas.⁷ Wanneer men met zo'n visie op de zelfstandige zijnden kennis maakt, zal men voor het zijn toch nog andere criteria willen invoeren. Ook indien men het zijn niet van de mens afhankelijk wil maken en zijn niet identiek acht met waarneembaar-zijn, zal men toch allereerst zijn toekennen aan datgene wat werkelijk ervaren wordt. De pure zelfstandigheid zou een denkproduct of een ideaal van het theoretiserende verstand kunnen zijn.

De idee van het zijnde wordt al minder vaag. Deze idee

heeft allereerst betrekking op datgene wat waargenomen of ervaren kan worden. De idee van een zelfstandig zijnde, dat alzijdig vrij staat, geeft zelfs richting aan de waarneming. Want de ervaringen met betrekking tot een zijnde op het toneel van de wereld - een boom of een huis - spelen zich in de tijd af. Men ziet achtereenvolgens verschillende kanten. Deze ervaringen worden tot eenheid gebracht. De veelheid van belevingen wordt als het ware opgehangen aan het schema van een ruimtelijke gestalte. In deze zin is de idee van het zijnde richtinggevend (apriori).

Eisen we van het zijnde, dat het werkelijk is, dan impliceert dit ook, dat het niet gehallucineerd is, maar intersubjectief, dus voor u en mij bestaat. Daarmee is de inhoud van het begrip zijnde nog niet uitgeput. We veronderstellen, dat het zijnde begrijpelijk is, ofwel dat het beantwoordt aan de aspiraties van de logos. Er valt waarschijnlijk nog wel meer te zeggen over het zijnde, maar hopelijk is het voorafgaande voldoende om nu een gedachte van Lévinas te kunnen verduidelijken.

Een voorafgaand besef omtrent het zijnde geeft richting aan onze omgang met de objectieve werkelijkheid. Wanneer Lévinas zegt, dat de idee van het zijnde jonger is dan de idee van het oneindige, dan betekent dit juist, dat de ander niet vanuit een voorafgaand zijnsbesef gezien wordt. (N.B. De ander manifesteert zich niet zelf, zolang hij als acteur op het toneel van de wereld gezien wordt en zolang ik toeschouwer of observator ben). Zijn betekenis - betekenis zonder context - is niet de vrucht van een synthese. Hij is niet de vervulling van een anticiperende intentie van de logos. Hij is niet intersubjectief, maar gaat aan de intersubjectiviteit vooraf, en wel omdat hij de gedachte aan het intersubjectieve oproept.

2) Waar komt dit besef omtrent het zijn vandaan? Is dit besef niet eigen aan het subject, dat de betekenissen wekt (§ 9)? Sinds het begrip van het subject, voor een groot aantal wijsgeren een centraal thema van hun denken is geworden, heeft het begrip "zijn" een nieuwe oriëntatie gekregen. Zolang het begrip zijn aan de objectieve werkelijkheid zijn inhoud ontleende, werd het subject vergeten. Moeten we niet de eerste betekenis van zijn in dit subject zoeken? Ik denk, dus ik ben.⁸ Weet ik niet van binnen uit wat zijn, individualiteit, zelfstandigheid en zelfbehoud is? Vinden we de act van het zijn niet allereerst in het ik? Ben ik niet juist dat zijnde, waarvoor het in z'n zijn juist om het zijn zelf gaat?

Het verlangen is nu juist die prestatie, waardoor ik die actieve relatie tot alles wat er is, tot het zijnde, waaruit ik mijn zelfstandigheid, mijn autonomie, mijn macht en beheersing put, doorbreek en wel om van meester knecht te worden en me te interesseren voor de ander zelf.⁹

3) Eerst bespraken we het zijnde als acteur op het wereldtoneel. Daarna het zijn van het subject. Een derde visie overkoepelt beide. Ik bedoel nu het zijn volgens Heidegger. Het zijnde staat in het licht van het zijn en dit zijn verwijst naar de mens als behoeder van het zijn. "Het zijn is reeds een beroep op de subjectiviteit", zegt Lévinas.¹⁰ "Slechts zolang er menselijk bestaan is, is er zijn (Heidegger)".¹¹

Het zijn, het licht van de waarheid, is voor Heidegger het uiteindelijke, het laatste. Lévinas verdedigt, dat de transcendentie juist ook het licht van de waarheid - niet de waarheid zelf, maar de waarheid als licht - te boven gaat. (De hoogste waarheid voor Lévinas is de waarheid die men doet;¹² voor de onzichtbare ander). Men denke aan de idee van het Goede die volgens Plato boven het zijn uitgaat. Wanneer Plato echter het

Goede als lichtbron behandelt, distancieert Lévinas zich.¹³ Wat Kant gezien heeft, is ook datgene wat bij Lévinas voortdurend de aandacht vraagt. Wat de mens vermag in het domein van het licht, is door Kant in eerste instantie onderzocht in zijn KRITIK DER REINEN VERNUNFT. Wanneer Kant zich verdiept in de ethiek, dan wijst zijn KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT naar het voor ons niet niet verlichte rijk van het "Ding an sich", naar een kath'hautò.

Het is bij Lévinas juist de relatie tot de ander die boven het licht uit wijst. Men kan dit op verschillende manieren formuleren. Er is een dimensie van onzichtbaarheid, als men de ander zelf beoogt. Tegenover de mens van Heidegger die het Unbedingte achter zich gelaten heeft en Be-Dingt is, stelt Lévinas de ander als degene die zich absolveert en zo de betekenis van het absolute, van het kath'hautò aanwezig stelt. Men kan ook zeggen, dat men altijd het zijn achter zich laat, wanneer men de waarheid ofwel dat wat men gezien heeft, aan de ander voorlegt. Ik laat het zijn in het algemeen varen voor de ander, dit zijnde.¹⁴ Of ook, de relatie tot de onverborgenheid wordt gewekt door de ander die daarom prioriteit heeft tegenover het zijn.

Er is echter één kenmerk van het zijn, dat op de ander van toepassing blijft. Het zijn is een zijn kath'hautò.¹⁵ Welnu, de ander is het zijnde bij uitstek, nl. kath'hautò, want onafhankelijk van de richtinggevende kaders, waarmee ik de ervaring tegemoet treed. Maar ook hier verliest het zijn zijn prioriteit aan de ander. Niet het zijn is allereerst kath'hautò, maar dit zijnde, de ander, U.

§ 33 Het absolute zijn

Want in Hem leven wij en bewegen wij
en zijn wij
Paulus (Hand. 17, 28)

Deze paragraaf over het absolute zijn loopt uit op de afwijzing van een traditioneel Godsbegrip. Ik vrees, dat dit beoogt verkeerd verstaan kan worden als ik niet een verduidelijking van de bedoeling laat voorafgaan. Pascal heeft zijn geloof vertolkt in de formulering "Dieu sensible du coeur"¹. Gelovige mensen herkennen wellicht in deze formulering hun eigen ervaring. Wanneer anderen - zoals Freud² - zeggen, dat zij deze ervaring niet kennen, dan is deze ervaring geen geschikt uitgangspunt voor de filosofie, als filosofie tenminste niet een geloofsgetuigenis is, maar een poging tot gesprek met iedereen. Desalniettemin zal de gelovige tegenover de atheïst willen getuigen van zijn geloof. Om zijn ervaring te vertolken zal hij daarvoor de woorden moeten ontlenen aan de cultuur. Hierbij geeft het bestaande woord hem iets, nl. een enigszins omschreven inhoud. Maar het woord ontvangt ook iets, nl. de lading van een persoonlijke ervaring en van de reflectie daarop. Zo kan een begrip als het Zijn_zelf beladen worden met alle eerbied die een godsdienstig mens door zijn persoonlijke inzet kan opbrengen tegenover God.

De begrippen die men gebruikt, hebben hun eigen leven. Wanneer men voor God het begrip substantie of het absolute zijn benut, dan worden deze begrippen opgenomen in het raderwerk van de wijsgerige reflectie. Zij worden gedraaid en gekeerd, zij worden tegen het licht van de ervaring gehouden, en dit proces kan niet stopgezet worden. Het kan zijn, dat iemand na enige tijd verklaart, dat ze niet deugdelijk zijn. Welnu, in wat volgt, gaat het om deze toetsing door de wijsgerige reflectie. Mogen anderen wellicht de conclusie trekken: "er is geen God", van mijn kant is het slechts een uitnodiging om te zoeken naar de andere formuleringen, waarin men zijn ervaring ook kan terugvinden. En wellicht kan het latere werk van

Lévinas hierbij goede diensten doen.

Een eerste begrip dat in dit verband van belang is, is het begrip "oergrond". Rümke geeft in KARAKTER EN AANLEG IN VERBAND MET HET ONGELOOF enkele stadia in het religieuze beleven aan. Hij onderscheidt 1) het zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde, 2) het geheel als zijnde wordt gevoeld als de oergrond van alle delen, 3) deze oergrond wordt gevoeld als "grond van mijn grond"³..... (er volgen nog meer stadia). Hij gebruikt telkens de term "voelen". Wellicht is het woord "oergrond" juist geschikt om het diepe gevoel, dat het hart zou ondervinden, te vertolken.

Is de grond niet datgene wat mij draagt, wat mij vastigheid geeft? De aarde is in deze zin grond. In verband met het genieten werd hierop gewezen (blz.27. De aarde is wel niet de oergrond in de beoogde zin, maar wel een natuurlijk symbool hiervoor). Ik kan me opgenomen voelen in een geheel als ik bevrediging vind in een werkkring. Ik kan steun en richting vinden in een traditie. Ik kan me zinvol ingeschakeld voelen door de verantwoordelijkheid tegenover mijn gezin. Dit alles voorkomt, dat ik radeloos wordt, omdat ik zou moeten kiezen tussen teveel mogelijkheden. Het gevoel met betrekking tot de oergrond ontleent componenten aan de genoemde factoren, maar wellicht ook aan het besef, dat ik door crises, moeilijkheden en tegenslagen rijper word. Wat zwaar is, in deze zin dat het een last is, is ook zwaar in deze zin, dat het de dingen hun gewicht geeft. Het leven kan je door een crisis heen dragen. Dit geeft steun, vertrouwen.

Het gevoel, dat zijn vertolking zoekt in het woord "oergrond", heeft twee polen. Het kan twee richtingen inslaan. Nietzsche spreekt "vom Sinn der Erde".⁴ Bij Heidegger is er een eerbied voor de geboortegrond. De oergrond is dan anoniem. Dit is de mythische pool. Het gevoel kan ook iets van een persoon-

lijke relatie hebben: er is een hand die draagt en beschermt, er is een oog dat met zorg vooruitzielt. Men zal wellicht willen spreken van een voorzienigheid.

Op gevoelens kan men zich niet beroepen, als men tegenover een ander wil uiteenzetten, wat men voor waar houdt. Het denken zal steun zoeken bij gedachten en ervaringen, waarvan men verwacht, dat de ander ze ook kent. Het zal dan deze oergrond zoeken in het geheel van al wat is. Dit geheel hangt dan samen en in deze samenhang zijn en leven wij. De vraag, waar wij vandaan komen, wordt beantwoord met een verwijzing naar deze samenhang, naar deze oergrond. Wij komen daaruit voort. Maar dan zou de bron waaruit wij voortkomen, wil zij blijven stromen, de mogelijkheden voor alle levensverschijnselen in zich moeten bevatten. De zin die wij in het leven vinden, zou in de bron ten volle aanwezig moeten zijn. De oorsprong van alles moet oneindig, volmaakt, noodzakelijk, absoluut zijn.

Lévinas spreekt in dit verband over het heimwee van Odysseus, die na vele omzwervingen naar zijn vaderland terugkeert. Wanneer men - in gedachte - uitgaat van de oorspronkelijke eenheid van het zijn, van de oergrond of van het absolute ideaal waarvan elk eindig zijnde als een vermindering afhangt, dan is de dynamiek van het eindig zijnde te beschouwen als een poging om tot de oorspronkelijke eenheid terug te keren. "De feitelijke scheiding, waarmee de metafysica begint, zou voortkomen uit een illusie of uit een fout. De metafysica zou de etappe zijn welke door het gescheiden zijnde afgelegd wordt op de terugweg naar de metafysische bron, of moment van de geschiedenis die in de eenheid haar voltooiing zal vinden, en dus een Odyssee, haar onrust zou nostalgie zijn. Maar de filosofie van de eenheid heeft nooit kunnen zeggen, waar deze illusie en waar deze val, die juist als niet noodzakelijke voorvallen in het kader van het Oneindige, het Absolute, en het Vol-

maakte ondenkbaar zijn, vandaan komen"⁵. Waarom zou het volmaakte het onvolmaakte oproepen? Waarom zou uit de helderheid zelve een wezen dat zoekt en tast, voortkomen?

Maar - zal men willen tegenwerpen - Lévinas richt zijn gedachten toch ook op het oneindige: hoe denkt hij dan de relatie tussen het eindige en het oneindige? Over deze relatie spreekt hij, als hij over het gelaat, over het onzichtbare, over de taal en over het absolveren spreekt. Als men een relatie formeel of abstract beschrijft als een relatie tussen A en B, dan kan men de relatie als het ware vanuit A in de richting van B bekijken en ook als het ware vanuit B in de richting van A. Men moet dan wel een overzicht over de relatie hebben, anders is deze wisseling van standpunt niet mogelijk. Welnu in de relatie tussen mij en de oneindige ander - de prenumerieke ander die voorafgaat aan het onderscheid tussen de andere mens en God -, kan ik de zaak maar van één kant bekijken, nl. van mij naar de ander en niet andersom.⁶ Dit is de consequentie van het inzicht, dat de ander niet te omvatten is en zich absolveert. Maar indien ik niet kan denken vanuit het oneindige naar mijzelf, dan valt de vraag, waarom uit het oneindige de wereld voortkwam weg. En daarmee wordt ook de pas afgesneden voor de reflectie die wil doordringen in onopgeloste vragen naar de relatie tussen Gods almacht en de menselijke vrijheid.

Lévinas erkent, dat dit niet bevredigend is. Hij ziet zich gesteld tegenover een keuze: Totalité ou Infini. Houdt men vast aan de gedachte van het absolute zijn, dat alles omvat, dan kan ik de ander niet de betekenis geven, die hem toekomt. Laat men de denkbaarheid van de relatie tussen mij en de ander, gezien vanuit de ander, schieten, dan kan men wel recht doen aan deze betekenis en dan overstijgen de persoonlijke relaties⁷ alle gedoe buiten mij om. Ik zal proberen dit in wat volgt te verduidelijken.

Lévinas stelt het absolute in het teken van het absolveren.⁸ Wat betekent dit? Het absolute, - is dat niet een zijn zonder contingentie, een noodzakelijk zijnde, een zijn dat zichzelf voldoende is, volkomen onafhankelijk, vrij van relaties tot iets buiten zich, in zichzelf en uit zichzelf te begrijpen, zonder oorzaak omdat het in zichzelf alle zin omvat? Dit absolute kan niet ervaren worden, dunkt me. Er kan een ervaring zijn van een oergrond, maar het absolute kan niet in een ervaring gegeven worden. Mocht dit juist zijn, dan is de idee van het absolute een product van ons denken. Nadat we ons deze idee gevormd hebben, stellen we het door deze idee bedoelde als een zelfstandigheid buiten ons, boven ons. Dit absolute bestaat voor ons bij de gratie van onze eigen bevestiging van dit bestaan. Het is een projectie, een ideaal van de "reine Vernunft"(Kant)⁹, onder geleide van de idee apriori van het zijnde gevonden.

Het gaat er niet om deze beweging van ons denken waarin we het absolute poneren als iets onzinnigs voor te stellen. Deze beweging is als het ware een antwoord, een weerwoord. En dit tweede woord komt aan het eigenlijke niet toe. Het poneert een zijn. Maar het eerste, de inspiratie is een gebeurtenis, niet een absoluut zijn, maar een zich absolveren. In een absoluut zijn is deze beweging van het absolveren als het ware gestold onder invloed van de idee van het zijnde en daarmee is de onafhankelijkheid (ten opzichte van ons) van dit absolute aangetast. Het absolveren is om zo te zeggen meer absoluut dan het absolute zijn.

Het denken over het absolute zijn maakt algemeen wat subjectief is. Het stelt u en mij in een wezenlijk gelijke positie tegenover God. Als ik God ervaar als mijn oergrond, dan moet dat bij u ook mogelijk zijn. Als het licht van de waarheid mij naar God leidt, dan moet u dat ook kunnen zien. Als mijn gewe-

ten mijn Godsbesef oproept, dan bent u een dwaas, als u zegt: "er is geen God" (Ps. 14,1).

Lévinas verzet zich hiertegen. "Achter het betoog, en de wijsheid die ik aanbied, rijst de ander op."¹⁰ De status van de ander verschilt wezenlijk van de mijne. De ander is getekend door het gebeuren, dat met "absolveren" aangeduid werd. "Deze sociale relatie is de invrijheid van het zijn"¹¹ en daaronder is niet een grond voor u en mij samen.

Wellicht kan men dit verduidelijken met het begrip "voorzienigheid". Ik kan geloven, dat er in mijn leven een hand is die mij draagt en een oog dat toeziet. Maar het is mij niet mogelijk dit voor de ander te erkennen. Als de ander zwaar getroffen is - het lot van Job -, dan weiger ik daarin de hand van God te zien. En wanneer Job dan protesteert - in een vrijmoedigheid¹² die door de christenen zelden gewaardeerd is - dan kan ik niet de partij van God kiezen, een partij die volgens de theologen van het absolute zijn geen partij is, omdat God boven alle partijen zou staan. Als men Job het recht ontzegt om te spreken, tast men de persoonlijke relatie aan.

Lévinas zegt: de filosofische transcendentie verschilt van de transcendentie van de godsdiensten [d.w.z. | van de transcendentie die reeds (of nog) participatie is, waarbij het transcenderen [ofwel het ik dat verlangt] gedompeld is in het zijn waarheen het op weg gaat, een zijn dat ik in zijn onzichtbare netten gevangen houdt.¹³ "Ik speel geen rol in een drama van heil of verdoeming",¹⁴ wanneer ik me tot de ander zelf richt. Als men de idee van de voorzienigheid over de ander, over menselijke groepen en over de geschiedenis uitstrekt, dan komt men bij de heilsgeschiedenis (bijv. van ROMEINEN 11) of bij de list van de rede terecht.

"De rede is even listig als machtig. De list bestaat in het algemeen in de synthetiserende activiteit, die - terwijl

zij de objecten naar hun eigen natuur op elkaar laat inwerken en uitwoeden, zonder rechtstreeks in dit proces tussen beide te komen - desalniettemin slechts haar_eigen oogmerk ten uitvoer brengt. Men kan in deze zin zeggen, dat de Goddelijke Voorzienigheid zich tegenover de wereld en haar proces als de absolute List verhoudt. God laat de mensen met hun interesses en hartstochten betijen en wat daardoor tot stand komt, is het ten uitvoer brengen van zijn bedoelingen, die wat anders zijn dan de bedoelingen, waarom het de mensen, waarvan hij zich bediende, te doen was", aldus Hegel in een tekst¹⁵, die "de onzichtbare netten" aanduidt.

Wat is het bezwaar hiertegen? Denkt men zich Gods transcendentie het meest eerbiedig, als men Hem dit spelen met de mens toeschrijft? Wordt zo de mens die God in waarheid wil dienen, niet ondergeschikt gemaakt aan een heilshandelen, dat over hem heen gaat? In dit geval is er geen waarheid. (Wie is overigens de mens die dit heilshandelen meent te kunnen zien?) Zou men de transcendentie niet zuiverder denken, wanneer men de relatie tussen God en de mens in het medium van de waarheid stelt? "De waarheid kan slechts zijn, indien een subjectiviteit geroepen wordt om haar te zeggen in de zin waarin de waarin de Psalmist uitroept: Zal het stof u danken, zal het uw waarheid zeggen".¹⁶ (Ps. 30,9). Hieraan gaat in de psalm vooraf: "Wat kan mijn verstomming u baten?" Het gaat hier niet om de waarheid van de theorie, maar om de waarheid in de relatie tot de onzichtbare ander. "De waarheid van het onzichtbare komt ontologisch tot stand door de subjectiviteit, die haar zegt."¹⁷ (Ik weet niet, wat het woord "ontologisch" hier aan de strekking van de rest van de zin toevoegt). De stelling die hier tot uitdrukking gebracht wordt, houdt in, dat de waarheid perse om de subjectiviteit, dus om het ik vraagt.¹⁸ In de formulering is er enige overeenkomst met de uitspraak van Heidegger,

dat er slechts waarheid is, voorzover er menselijk bestaan is.¹⁹ Lévinas heeft hier echter het klimaat van diens filosofie wel verlaten.

§ 34 Descartes

c'est l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini qui, de la manière la plus caractéristique, esquisse une structure dont nous voulons retenir d'ailleurs uniquement le dessin formel Lévinas!

De relatie tussen het ik en de ander wordt door Lévinas in het teken gesteld van de idee van het oneindige. Hij vindt bij Descartes in diens typische analyse van de idee van het oneindige een structuur geschetst, waarvan hij althans de grote lijnen wil vasthouden. Omdat de MEDITATIONES van Descartes met de gedachte aan een kwade genius en vooral met de gedachte aan de idee van het oneindige twee thema's bieden, die Lévinas geïnspireerd hebben en die als het ware kristallisatiepunten voor zijn denken geworden zijn, is het wenselijk in het kort de voor Levinas belangrijkste punten uit de gedachtegang van Descartes naar voren te halen.

De filosoof probeert de waarheid te zeggen. Zodra hij zich als filosoof uitspreekt over een belangrijke zaak, wil hij er zeker van zijn, dat hij een noodzakelijkheid onthult, die niet door nieuwe feiten gerelativeerd kan worden. Het pathos of de eros van de filosofie is gericht op het absolute. De waarheid is zo absoluut, dat zij waard is integraal uitgesproken te worden, ja dat zij dit eist. Er is echter zoveel vermeende zekerheid, die op traditie berust. Descartes trekt hieruit de conclusie, dat de waarheid niet definitief bereikt zal worden, indien ik deze traditie niet afschud. Dit

zou kunnen geschieden door systematisch alles wat daarvoor ook maar enigszins in aanmerking komt, te betwijfelen.

Descartes voert voor zijn twijfel van oudsher bekende argumenten aan, zoals de onbetrouwbaarheid van de waarneming, de mogelijkheid dat men alles droomt, de bedrieglijkheid van het geheugen. Om echter ook nog aan de waarheid van eenvoudige wiskundige intuïties te kunnen twijfelen, introduceert hij "een kwade genius - niet minder gewiekst en bedrieglijk [d.w.z. op bedrog uit] dan machtig - die er zich volledig op heeft toegelegd mij te bedriegen".² Door deze kwade genius wordt dus in de gedachtegang van Descartes de grondslag voor intuïtieve waarheden weggeslagen. Mocht het er in mijn weergave van de kwade geest bij Lévinas de schijn van hebben (§12), dat het om luchtspiegelingen, hallucinaties, e.d. gaat, dus om de onbetrouwbaarheid van de waarneming, dan is het wenselijk hier te benadrukken, dat Lévinas juist de onmogelijkheid om tot waarheid te komen beargumenteert.

Descartes komt door zijn radicale twijfel op de gedachte, dat ik niet bedrogen kan worden, dat ik niet kan twijfelen, als ik er zelf niet ben. De radicale twijfel komt tot stilstand bij mijn eigen bestaan als denkend wezen: ego cogito, ergo sum.³ Nadat Descartes dan de conclusie getrokken heeft, dat het gemakkelijker is de ziel (het bewustzijn, het denken)⁴ te kennen dan het lichaam, stoot hij in de derde meditatie, wanneer hij de ziel als het ware inventariseert, op het begrip "God", d.w.z. het begrip van een "oneindige, eeuwige, onveranderlijke, onafhankelijke, alwetende en almachtige zelfstandigheid".⁵ Deze idee van het oneindige kan ik niet uit mijzelf geput hebben, aldus Descartes. Zij is daarom het bewijs voor het oneindige als iets of iemand buiten of boven mij.

Lévinas spreekt in dit verband over de idee van het on-

einuige, Descartes echter van de idee van een oneindige substantie of van een oneindig zijnde.⁶ Dit verschil is niet onbelangrijk. We hebben reeds besproken, dat voor Lévinas de idee van het oneindige ouder is dan de idee van het zijn (§32). Daarom laat hij ook hier de term "substantie" of "zijnde" weg.

Descartes zegt dus, dat ik de idee van God niet uit mijzelf geput kan hebben. Geïnspireerd door uitspraken van Lévinas zou ik hier willen suggereren, dat de idee van het oneindige, de idee van God, minstens verwantschap vertoont met die overweldigende, absolute waarheid, waaraan de filosoof zich verplicht voelt. Juist door deze absolute waarheid wordt zo'n radicale stap als van Descartes geïnspireerd. Het gaat hier nu niet zozeer om de analyse van de argumenten als wel om deze inspiratie. "De verwijzing van het eindige cogito naar het oneindige van God bestaat niet hierin, dat ik God tot thema maak [...] De idee van het oneindige is geen object. Het ontologisch argument [-deze redenatie van Descartes die tot God leidt -] ligt in de overgang van dit object in een wezen, dat van mij volkomen onafhankelijk is".⁷ De idee van het oneindige is de transcendentie, de beweging naar het andere, "naar een daarginds, zoals Plato gezegd heeft."⁸

Descartes zegt dan nog, dat "het begrip [perceptio] van het oneindige in zekere zin eerder in mij is dan dat van het eindige, d.w.z. van God eerder dan van mijzelf. Op welke grond zou ik immers kunnen begrijpen, dat ik twijfel, dat ik begeer, d.w.z. dat mij iets ontbreekt en dat ik dus niet geheel volmaakt ben, indien er in mij geen idee was van een meer volmaakt wezen, waaruit ik door vergelijking mijn tekorten beseft".⁹ Nadat volgens Descartes eerst door de twijfel het bestaan van mijzelf duidelijk is geworden, blijkt later de mogelijkheid van de twijfel op de idee van het oneindige te bestaan.

"Verwerft Descartes zich in een eerste stap een onbetwijfelbaar bewustzijn van zichzelf door zichzelf, in een tweede stap - reflectie op reflectie - ontdekt hij de voorwaarden voor deze zekerheid." ¹⁰ Daarom is er "de ambiguïteit van Descartes' eerste evidentie die beurtelings het ik en God openbaart zonder beide te verwarren en die beide openbaart als twee verschillende momenten in de evidentie, momenten die elkaar wederzijds funderen."¹¹

Lévinas herkent dus bij Descartes de beweging van de transcendentie, tevens - wat bij verschillende moderne filosofen van de transcendentie ontbreekt - een transcenderen dat door de ander gewekt wordt, en bovendien de prioriteit van het oneindige. Vervolgens is voor Lévinas van belang, dat ik allereerst mijzelf ontdek. Dit wijst op een omkering van logische volgorde, die juist de zelfstandigheid van het ik uitmaakt. De reflectie op de reflectie - om de uitdrukking van Lévinas te herhalen - openbaart mij dan, dat de twijfel niet door mijzelf, maar door de ander gewekt wordt. En dit is "het formele ontwerp" ¹² waaraan Lévinas wil vasthouden. Ik wil het typische van dit formele ontwerp nog beter laten uitkomen door hier twee andere visies naast te stellen en zo een vergelijking mogelijk te maken.

Bij Heidegger is er allereerst een tijdelijk gebeuren: het lichten van het zijn of van de waarheid. Een god of God kan zich slechts binnen dit geheel manifesteren. Zo'n God is niet de Allerhoogste, niet transcendent. Dit is niet slechts de visie van Heidegger. Het argument, dat in deze these omtrent het zijn opgesloten ligt, strekt zijn greep ook naar andere visies uit. Wanneer Anselmus of Thomas van Aquino of Descartes of Kant - volgens welke weg dan ook - het bestaan van God beargumenteren, dan speelt zich deze gedachtegang af binnen het licht van het zijn of van de waarheid. Heidegger

kan nu aanvoeren, dat dit licht meer transcendent is dan de God die zo gevonden wordt. Nu wijst Lévinas er op, dat Descartes tot de ontdekking komt, dat de idee van het oneindige vooraf gaat aan de twijfel en daarmee ook aan het licht, dat in het ego cogito ergo sum opduikt, en dat de idee van het oneindige dus toch ontsnapt aan het kader van het zijn. Voor de welwillende vertolker is iets dergelijks bij Thomas van Aquino ook te vinden. Hij zegt, dat het bestaan van God in zich niet bewezen behoeft te worden,¹³ het bewijs is slechts een voorwaardelijke eis, nl. voor ons, m.a.w. God is niet gevangen binnen het zijn in de zin van Heidegger. De gedachte is echter dubbelzinnig. Men kan Thomas van Aquino ook verwijten, dat hij zich met de bewering dat God's bestaan in zich evident is, op het standpunt van het absolute stelt en dat hij dit standpunt nooit bereiken kan. Voor Lévinas bestaat de mogelijkheid om te ontkomen aan het argument van Heidegger hierin, dat pas de idee van het oneindige de relatie tot de waarheid als een lichten wekt en dat de relatie tot het onzichtbare prioriteit heeft. Wellicht kan men na het voorafgaande begrijpen dat Lévinas zijn denken over God in het teken stelt van en overstijgen van het zijn van Heidegger.

§ 35 Het ik

tourbillon qui s'approfondit en
aspirant le fluide au sein duquel
il est né
Teilhard de Chardin.¹

Het ik heeft een status die met het begrip zijnde, opgevat als subject van zijn, of als acteur op het toneel van de wereld (blz.160) niet adequaat gekarakteriseerd wordt. Het

ik is niet zomaar een zijnde temidden van andere zijnden. Dit wordt wel gesuggereerd door onze voorstellingen aangaande de natuur en de zijnden, maar juist als men deze voorstellingen uitdiept, blijkt het tekort ervan, zoals uit het volgende duidelijk moge worden.

Beschouwen we de zijnden en de gebeurtenissen op het wereldtoneel, dan is er allereerst het onderscheid tussen mijn soortgenoten, mijn mogelijke gesprekspartners, de mensen - en de anderen zijnden. Die andere zijnden behoren tot de natuur, maar ook de mens schijnt grotendeels natuur te zijn. (Misschien steekt hij alleen met zijn hoofd of met zijn denken boven de natuur uit.) Nu zijn er gebeurtenissen in de natuur buiten de mens om, er zijn gebeurtenissen van de natuur met de mens zoals geboren worden en sterven, er zijn gebeurtenissen die hierin bestaan, dat de mens de natuur bewerkt en er zijn gebeurtenissen die zich tussen de mensen onderling afspelen met bemiddeling van de natuur (is het spreken niet aangewezen op geluid?) Het fundament voor alle betrekkingen in de wereld schijnt dus de natuur te zijn.

Het gebeuren in de natuur vertoont een zekere wetmatigheid. Er is een regie voor het schouwspel. Deze regie, deze wetmatigheid kan beschreven worden in termen van zwaartekracht, electromagnetische velden, genetische codes, evolutie, economische structuren, sociale rollen, culturele ontwerpen e.d. Elk zijnde - speciaal ook de mens - wordt zo een kruispunt van veelvuldige causaliteiten. Het ik is niet baas in eigen huis (Freud).²

Waarom zou men geen vrede kunnen hebben met deze visie op het ik, met deze visie die wat voor elk zijnde in de wereld geldt, ook van het ik zegt?

Van de kant van de wijsbegeerte wordt tegen deze visie

vaak als bezwaar naar voren gebracht, dat de toeschouwer van het schouwspel, het denkende ik, de onderzoeker of de beoefenaar van de wetenschap zich buiten deze samenhang stelt en wel onvermijdelijk. De wetenschap kan niet in deze causale samenhang opgaan, terwijl zij toch ook een activiteit van het ik, van dit zijnde is. Men kan niet de waarneming volgens fysische en fysiologische wetten en de begripsvorming volgens sociale structuren verklaren zonder het fundament van de wetenschap zelf te ondergraven. Dezelfde wetenschap die tot de wetmatigheden leidt, zou dan het product van die wetten zijn. Als er een wetmatigheid is, die inhoudt, dat x gram waterstof met $8x$ gram zuurstof $9x$ gram water geeft, onder gelijktijdige ontwikkeling van een voorstelbaar quantum warmte, dan is dit een feitelijk proces, dat zelf geen waarheid onthult. Het denkproces bij de wetenschapsman moet iets anders zijn,³ want daarbij is de waarheidspretentie richtinggevend. De betekenis van de waarheid speelt in het eerste geval geen rol in het proces zelf, terwijl dit in het tweede geval wel gebeurt. Een eerste conclusie luidt, dat het ik juist als subject van theoretisch onderzoek niet zomaar een zijnde temidden van andere zijnden in de wereld is.

Bij de constatering, dat de mens subject van wetenschappelijke activiteit is, maar ook in een natuurlijke samenhang verweven is, kan men niet blijven staan. De mens is niet zonder meer een zijnde in de wereld, evenmin een zijnde in de wereld, dat tegelijk in zijn denken een soort periscoop heeft om de wereld van boven af te bezien of van buiten af te begrijpen. Veronderstelt men nl. even, dat men alle wetmatigheden zou kennen, dat het geheim van alle gebeurtenissen ont-raadseld was, dan speelde zich voor de ogen van deze toeschouwer, van deze theoreticus, een volkomen doorzichtig schouwspel af, waarvan de zin hem echter ontging (blz.29). Het kan niet

de zin van de kennis zijn een wetmatig verlopend proces te bezien, waar men buiten staat. De argumentatie richt zich niet zozeer tegen het dualisme in deze visie, tegen de karakterisering door twee momenten (natuur en denken) waarvan de relatie onduidelijk is - want een zeker dualisme is als formulering van wat we zien, te aanvaarden -, de argumentatie wordt meer geïnspireerd door de vraag naar de betekenis van dit alles.

Er is nog een tweede moeilijkheid, als men in de mens het denken en de natuur met elkaar confronteert. Als het ik niet zomaar een zijnde temidden van andere zijnden is, als dit onderscheid tussen het ik en de natuur met het denken of met de logos samenhangt, dan vraagt in dit verband ook het begrip subject - als de bezielende kracht voor de betekenissen - onze aandacht. Dit begrip subject is voor de bezinning op de relatie tussen mens en natuur onmisbaar. In het voorafgaande is in het voetspoor van Lévinas beargumenteerd, dat de betekenissen op het niveau van de logos wel een subject in deze zin veronderstellen, maar dat dit subject niet het ik is (blz.87). We stellen daarom niet meer tegenover de natuur het ik als subject, maar we hebben met de drie termen te maken, nl. de natuur, het ik en de logos. De positie van het ik binnen dit drietal vraagt om nader onderzoek. Hierbij krijgt het ik speciaal betekenis in verband met met het begrip individualiteit. De natuur en de logos bieden voor de zelfstandigheid en de individualiteit van het natuurlijk zijnde geen houvast. Deze tweede moeilijkheid wordt nu nader omschreven.

Voor de waarneming zijn er - duidelijk individuele - zijnden: mensen, dieren, planten, dingen. Trachten we door te dringen tot de regie achter het schouwspel, d.w.z. beschouwen we de gedragingen van deze zijnden in het kader van

de wetmatigheden die de positieve wetenschap opspoort, dan vinden we achter deze zijnden een aanvankelijk meer verborgen, maar ook meer fundamentele werkelijkheid die de gebeurtenissen draagt. Stuwende krachten, geformuleerd in termen van fysische wetten, evolutie-processen, economische structuren of culturele ontwerpen, bepalen de grote lijnen. Deze krachten ontspringen aan werkzame eenheden, aan individuen zoals de waarneming deze ontdekt, maar ook aan quasi-individualiteiten waarvan de wetenschap gebruik maakt. De boom die het plaveisel met zijn wortels omhoog duwt is een individuele, werkzame eenheid, zo ook de zon die de planeten in hun baan houdt, zo ook een historisch figuur als Napoleon. Maar de wetenschap kent ook als werkzame eenheden energie uitstralende atomen, de evolutie, complexen en driften, sociale rollen, het middeleeuwse feodalisme, de Verlichting, e.d. Deze werkzame eenheden, die als acteurs geïntroduceerd worden, danken hun zelfstandigheid vooral aan het kader van de beschouwingswijze, aan de context. Wat in de ene beschouwingswijze als quasi-individu, als zelfstandigheid optreedt, is in een ander kader de resultante van een gecompliceerd krachtenspel, kruispunt van een veelheid van oorzaken. De zelfstandigheid of de individualiteit van de zijnden wordt relatief. De natuur zelf laat deze verwisseling van standpunt toe en kent dus geen onvoorwaardelijke zelfstandige of individuele werkzame eenheden.

Wanneer de logos begripsmatig in het zijnde de individualiteit tracht te bepalen, stoot zij op analoge moeilijkheden. Wat is die individualiteit? Beslotenheid in zichzelf en afscheiding van het overige? Dit betekent echter, dat het zijnde zichzelf is door zijn grens, maar de grens is nu juist, wat het zijnde met het andere, het aangrenzende gemeenschappelijk heeft. Zodat het zichzelf zou zijn dankzij het andere. Of -

met een ander argument - is de individualiteit niet juist datgene wat het zijnde met alle andere zijnden gemeenschappelijk heeft, juist omdat alle zijnden individuen zijn? Deze gedachte kan zowel leiden tot de massieve eenheid van het zijn volgens Parmenides⁴ als tot de eeuwige verandering, het panta rhei van Herakleitos.⁵ De eenheid van beide visies, het voortdurend vervloeiende geheel wordt door Hegel beschreven als "de bacchantische roes, waarin geen lid niet dronken is, en - omdat elk lid terwijl het zich afzondert, zich eveneens onmiddellijk oplost -, ook de doorzichtige en eenvoudige rust".⁶ Lévinas brengt Hegel en Parmenides met elkaar in verband en verklaart, dat deze visies hun kracht verliezen, zodra men aan de individualiteit van de waarnemer of beter nog van degene die zintuiglijk ervaart [le sentant] vasthoudt.⁷

Als de waarneming ons individuele zijnden biedt en als deze individualiteit minder geprononceerd wordt, zodra we tot de natuur achter de verschijnselen trachten door te dringen, als bovendien de logische uitwerking van het begrip individualiteit in het kader van een algemene zijnsleer op moeilijkheden stuit, dan suggereert dit, dat de waarneming of liever de zintuiglijke ervaring van het ik een speciale positie inneemt.

De waarneming ontdekt de zijnden echter ook in een bepaalde context. Waarnemen is niet slechts registreren, het is in de zintuiglijke gegevens een betekenis oproepen die boven het strikt zintuiglijke uitgaat. Wanneer nu de individualiteit van de zijnden blijkt door een prestatie van het waarnemende (zintuiglijk ervarende) ik, dan is de individualiteit van dit ik zelf iets anders. Deze individualiteit is niet die van een waargenomen of gedacht object. Deze individualiteit is die van een pre-logisch subject, van de eerste persoonsvorm: ik.

Wanneer binnen een bepaalde context individuen gevonden worden, dan ligt hierin een verwijzing naar degene die de zaak beschouwt of waarneemt, naar het ik. De individualiteit van het ik is daarom niet een individualiteit binnen een context. Het ik ontvangt zijn individualiteit niet van buiten af, maar sticht zelf identiteit. Deze laatste stelling wordt door Lévinas herhaaldelijk uitgesproken, bijv. aldus: Het ik "is de identiteit bij uitstek, het oorspronkelijke werk van de identificatie"⁸. (De term "werk" betekent hier zoiets als act, prestatie, actief gebeuren). Ik hoop door de voorafgaande beschouwingen over het ik bereikt te hebben, dat de lezer het belang of de wijsgerige betekenis van deze visie kan vermoeden, dat hij de problematiek waarop Lévinas een antwoord geeft, onderkent. En ik zal nu proberen deze visie nader toe te lichten.

Misschien kan een vergelijking ons hier helpen. Denken we aan de ruimte, dan stellen we ons een homogeen medium voor, d.w.z. een medium van dien aard dat het plaats biedt voor dingen, maar zodanig, dat de plaats niet bepalend is voor de eigenschappen van het ding. Een driehoek is overal hetzelfde, een waterstofatoom eveneens. De ruimte zelf geeft geen aanknopingspunt voor een plaatsbepaling. Men moet eerst een oorsprong van een coördinatensysteem, een aantal assen en een eenheidsmaat introduceren, wil er in de ruimte een houvast zijn voor een plaatsbepaling. Deze introductie van een oorsprong is willekeurig, juist omdat de ruimte homogeen is. Nu is de zo voorgestelde ruimte een abstractie. In feite breidt de concrete ruimte zich rond mij hier uit. De ruimte is georiënteerd vanuit het hier, waar ik ben.

Zo is er ook in het zijn individualiteit, zo is er ook een hier en nu, dat niet vanuit het zijn begrepen kan worden, maar uit het ik. Het ik is hier en nu. Men kan niet waarnemen tenzij vanuit een positie. Maar ook het denken begint bij een hier en nu:

bij mijn opinies, bij mijn ervaringen, bij de ander tegenover mij die mij tegenspreekt. Door de dingen die de ander zegt, ben ik in staat om te twijfelen, om over mijzelf als zijnde te spreken, maar al denkend over de mens kan ik de navelstreng met mijn eigen situatie niet doorknippen zonder alle houvast te verliezen.

De homogene ruimte biedt als zodanig geen aanknopingspunt voor een coördinatenoorsprong. Deze ruimte is onbepaald, d.w.z. er zijn nog geen bepaalde plaatsen. Deze plaatsbepaling wordt mogelijk door de oorsprong. Deze oorsprong verrijkt als het ware de ruimte, maar niet van buitenaf, want de oorsprong kan slechts in die ruimte zijn. Iets dergelijks is het geval met het ik. Het ik is niet vreemd aan het zijn. Er is niet eerst een ik, dat voor zich een hier en nu uitkiest. Het ik brengt het hier en nu met zich mee. Het sticht in het zijn een centrum, niet van buiten af, maar vanuit de boezem van het zijn zelf. Dit drukt Lévinas uit met de term *autochtoon*.⁹ Het ik wortelt in het zijn. Het is centrum, omdat het ik het andere op zichzelf betreft in het genieten. De gedachtegang voert ons zo terug naar de beschouwingen over het anonieme zijn (§3) en over het ik in verband met het geluk (§4), maar inmiddels is het mogelijk geworden de wijsgerige betekenis van deze eerste beschouwingen te begrijpen.

Als we terugblikken op de gedachten van deze paragraaf over het ik (§35), dan stoten we eerst op de conclusie, dat het ik niet baas in eigen huis is. Deze conclusie wordt door Lévinas niet ontkend.¹⁰ Maar - zegt hij - de onwetendheid omtrent het onbewuste, het impliciete, omtrent een determinisme is als het ware de keerzijde van het genieten.¹¹ Mocht het gevoel van zelfstandigheid in het genieten een illusie ofwel voor de logos onhoudbaar zijn, dan nog is deze illusie kenmerkend, ja constitutief voor het genieten en voor het ik. Vervolgens werd beargumenteerd, dat het denken van een andere orde is dan de causale

samenhang. Deze conclusie geeft ons echter geen beter inzicht in de status van het ik. Het is niet identiek met de logos of met het subject, dat de intersubjectieve betekenissen oproept. Het genietende ik is meer de voorbereiding op de logos, de instantie die de epifanie van de ander kan ontvangen zonder hierover zelf te beschikken.¹² En wanneer dan het ik door de taal van de ander geconfronteerd wordt met de wereld en in een denkende relatie tot de wereld kan treden, dan kan het ook de wereld op zichzelf betrekken om de wilde elementen te temmen, om de wereld in bezit te nemen en te genieten, maar ook om gastvrij te zijn voor de ander, om dit bezit aan de ander te geven. Deze beschouwingswijze heeft dit eminente voordeel, dat er een zin - een egoïstische of een ethische zin - gevonden wordt, in tegenstelling tot de visie die de natuur met een toeschouwer confronteert.

§36 De scheiding

Du grenzt nicht.
Buber!

In het gelaat van de ander treedt het onzichtbare naar voren. Aan dit onzichtbare beantwoordt het verlangen. In het verlangen bereik ik echter de ander zelf niet. Er blijft een kloof tussen mij en de ander. Deze kloof heet bij Lévinas de scheiding.

"Een scheiding van het ik welke niet de omkering is van de transcendentie van de Ander ten opzichte van mij, is niet een eventualiteit waaraan slechts een abstractor van de quintessens denkt. Deze scheiding is voor de bezinning onmiskenbaar vanwege een concrete morele ervaring - wat ik mij veroorloof van mijzelf te eisen, is niet te vergelijken met wat ik rechtens van de ander mag eisen. Deze morele ervaring mag dan alledaags zijn, zij geeft desalniettemin een metafysische asymmetrie aan: nl. de radicale onmogelijkheid om mijzelf van buiten af te zien te krijgen en

om in dezelfde zin over mijzelf én over de anderen te spreken; bijgevolg ook de onmogelijkheid om mijzelf en de ander in een totaliteit op te nemen."²

Aan de hier genoemde ethische asymmetrie is een paragraaf van het volgende hoofdstuk gewijd. (De uitdrukking "abstractor van de quintessens" is van Rabelais). Hier wordt verder gezegd, dat "de correlatie geen categorie is, die geschikt is voor de transcendentie"³, d.w.z. dat de relatie A-B, die van A uit in de richting van B en die tevens van B uit in de richting van A beschouwd kan worden, niet model kan staan voor de oorspronkelijke "Relatie die zijn termen niet meer voor de beschouwende blik die deze termen omvat, aanbiedt, maar die voltrokken wordt van Mij uit naar de Ander in de confrontatie (face-à-face)"⁴. En hieraan beantwoordt de formulering: "EEN TERM KAN NIET ABSOLUUT OP HET VERTREKPOINT VAN DE RELATIE HLIJVEN, TENZIJ ALS IK"⁵. Dit is de metafysische asymmetrie.

De scheiding is radicaal. Om dit te verduidelijken kunnen we gebruik maken van wat reeds gevonden werd. Voor deze toelichting kunnen de trefwoorden: a) de wereld, b) het zijn en c) de oergrond, de geleiding aangeven. a) Wanneer men de kloof zou opvatten als een speciaal geval van de relatie tussen twee mensen in de wereld, dan verstaat men de scheiding verkeerd. Voorzover deze twee mensen waarneembare acteurs in een schouwspel zijn, treden zij voor mij nog niet op in hun mogelijkheid om zich als de ander zelf te manifesteren. Dit gebeurt pas, als één van hen mij aankijkt, in persoonlijke relatie tot mij treedt. In §8 werd beargumenteerd, dat de begrippen "U" en "ik" oorspronkelijker zijn dan het begrip mens. U en ik, dat is niet hetzelfde als twee mensen in de wereld. "Ik, jij, dat zijn niet twee individuen van een gemeenschappelijk begrip"⁶, niet twee exemplaren van één soort. De relatie tot de ander is hierdoor gekenmerkt, dat de ander zelf - de prenumerieke ander - een gat

in de wereld is, betekenis zonder context. Het ik is evenmin zomaar een zijnde in de wereld. U en ik zijn als het ware de punten, waartussen de wereld gespannen is, althans indien we de wereld zo opvatten als in § 13 en § 14 voorgesteld is. De wereld wordt voorgedragen en is daarom niet oorspronkelijk (§ 14). Wanneer nu de wereld samenhangt met de voordracht en de scheiding niet weerspreekt, dan zou wellicht een meer oorspronkelijke gegevenheid, nl. het zijn (b) de gemeenschappelijke basis voor u en mij kunnen zijn en zo de bedoelde scheiding weerspreken. Maar ook dit moet ontkend worden. Het zijn staat aan mijn kant. Ik ben autochtoon in het zijn. En de ander gaat boven het zijn uit. Ook zo vinden we de scheiding terug. Kunnen we dan in de gedachte van de oergrond (c) geen verbinding van de termen vinden? Lévinas zegt, dat het ik ook van het absolute gescheiden is. Het oneindige bestrijkt niet de gehele ontologische ruimte, maar heeft zich als het ware teruggetrokken om plaats te maken voor een onafhankelijk wezen, - aldus Lévinas.⁷ Men moet deze formulering polemisch verstaan. Hij wil niet zeggen, dat het oneindige eerst de gehele ruimte besloeg en zich toen terug trok, maar dat men het oneindige pas juist aanduidt, wanneer men afstand doet van de absolute grond die alles draagt.

Is het dan misschien de rede die ons verbindt? Het product van mijn denken overbrugt de kloof niet, aangezien immers achter mijn betoog de ander als degene van wie ik instemming vraag, oprijst. Lévinas spreekt van het noodzakelijk subjectieve veld van de waarheid.⁸ Als ik in mijn betoog mijzelf en u zou kunnen omvatten, als mijn positie te verdisconteren was,⁹ dan was de basis voor het gesprek weggeslagen, dan kon ik weten en behoefde ik niet meer te spreken. Maar dan viel ook de persoonlijke relatie weg. Lévinas is speciaal geïnteresseerd in een passage uit Plato's PHAIDROS, waarin deze spreekt

over gesprekken die aangenaam zijn voor de goden.¹⁰ Ook de relatie tot God is in zijn diepste wezen een spreken en daarom persoonlijk. De structuur van het gesprek is niet de eenheid, maar de scheiding. Vandaar de merkwaardige uitspraak: "Het europese denken heeft de gedachte dat de mens de maat van alle dingen is steeds bestreden als een sceptische gedachte, ofschoon deze idee ons de idee van de [...] scheiding levert en een van de fundamenteën van het gesprek is."¹¹ Als ik kon spreken vanuit de rede, hield ik een monoloog. De rede kan zich niet echt richten tot een persoon. Niet de wereld, het zijn, de oergrond of rede legt de basis voor de relatie tot de ander. De taal doet dit, zegt Lévinas.¹² De taal nu begint bij de ander. Het is de ander die de relatie wekt, maar die zich tevens absolveert. Het ik is van zichzelf uit oorsprong en actieve handhaving van de individualiteit als ik, zelfbevestiging, bezorgdheid om eigen zijn, genieting buiten de logos om. Het ik is op zichzelf gesteld (in beide betekenissen). Met de term "scheiding" wordt ook deze merkwaardige trek van het ik aangeduid, nl. dat het zelfstandigheid bezit buiten de logos om, dat het zonder grond in zichzelf gelukkig kan zijn, dat het zich in de contingentie ophouden kan alsof dit het absolute was, dat het in de onwetendheid tevreden is. De scheiding, de zelfstandigheid van het ik tegenover de oneindige wordt concreet in dit genieten, in het opgaan in het hier en nu. Dit is weer een voorbeeld van concretisatie.¹³

Inzake de relatie tussen eindig en oneindig kan men bij Lévinas een synthese aanwijzen. Hij erkent in zekere zin, dat Heidegger en anderen gelijk hebben in hun gedachte, dat het ik buiten de logos staat - alleen is niet de angst, maar de vergenoegdheid het eerste -, terwijl hij tegelijk aan de idee van het oneindige vasthoudt: het eindige is op zichzelf gesteld en tegelijk domineert het oneindige. De relatie impliceert of

veronderstelt de scheiding.¹⁴ De relatie is een relatie tussen personen.

Wanneer de relatie tot de ander door de ander gewekt wordt, dan zou het ik in oorsprong nog geen relatie met de ander hebben, maar geheel op zichzelf bestaan. Heeft het zin om te spreken over wat niet is? Is het voor het mens-zijn de relatie tot de ander niet wezenlijk? Deze vragen leiden echter de aandacht van het eigenlijke af. De feiten waarom het gaat, zijn de eigenaardige verankering van het ik in het hier en nu en het daaruit voortvloeiende egoïsme dat zich pas schaamt voor de ander, die de oorsprong is van zelfcritiek. Komen zo de verschillende aspecten van het menselijk bestaan niet tot hun recht?

Er zijn nog andere feiten. Zonder een oordeel uit te spreken over de waarde van deze standpunten kan men verschillende visies op de mens de revue laten passeren. Men kan vernemen, dat de mens een schepsel is, beeld en gelijkenis van God, een eeuwige ziel die zijn oorsprong vergeten is, een levend wezen dat spreekt, een denkend riet, een wezen halverwege God en niets, een historische idee, een onnutte passie, enz. Al deze uitspraken hebben gemeen, dat zij ten eerste iets zeggen over het wezen van de mens en ten tweede, dat zij iets zeggen, wat de mens van nature niet weet. Is de onwetendheid dan misschien meer kenmerkend? Is de mens zichzelf een vraagstuk?¹⁵ Uitgangspunt is een bestaanswijze, waarbij het wezen van de mens voor hemzelf verborgen is. En merkwaardigerwijs bekommert de mens zich in eerste instantie niet om deze onwetendheid. Ik accepteer in eerste instantie mijn eigen bestaan.

Mijn eigen bestaan is een feitelijkheid, waarvan ik uitga en waarop ik steun. De confrontatie met de ander is een feitelijkheid. De eerste reactie is schaamte. Deze schaamte heft de scheiding niet op. Men kan zich zonder inwendige contradictie

in zichzelf opsluiten,¹⁶ zich in het donker terugtrekken, het specifieke van de ander zelf afwijzen, toeschouwer zijn, zich aan de blik van de ander onttrekken, niet met de ander spreken, gastvrijheid weigeren, de bekommernis om het eigen zijn voortzetten, ja de ander kwetsen zonder het zelf te weten. De confrontatie met de ander noodzaakt niet tot het verlangen.

Voor deze mogelijkheden verwijst Lévinas naar de mythe van Gyges. "De mythe van Gyges is de mythe van het Ik".¹⁷ Gyges was koning van Lydië. Men vindt zijn geschiedenis bij Herodotus. Plato vertelt van hem, dat hij een ring bezat, die hem onzichtbaar kon maken. Hij kon dus ongezien getuige zijn van wat zich tussen mensen afspeelde. Hij kon aanwezig zijn zonder verantwoording te moeten afleggen. (Deze ring wordt door Herodotus niet vermeld).¹⁸ "De ring van Gyges symboliseert de scheiding",¹⁹ d.w.z. de mogelijkheid om zich van de ander terug te trekken.

Wanneer ik mij nu wel ontvankelijk toon voor de ander en mijn eigen contingentie ontdek, wanneer ik over mijn bestaan vragen ga stellen, dan ben ik nog zelf het steunpunt voor mijn denken. Descartes komt eerst tot het bestaan van het ik. Hij ontdekt achteraf, dat de mogelijkheid om te twijfelen op de idee van het oneindige berust.²⁰ Hij redeneert van het latere naar het eerdere, van het gevolg naar de oorzaak. De logische of causale volgorde is dus anders dan de chronologische,²¹ dan de volgorde van de ontdekkingen. "De oorzaak van het zijnde wordt gedacht of gekend door het effect, alsof deze oorzaak later was dan zijn effect. Men spreekt wel erg luchtig over de mogelijkheid van dit "alsof", dat op een illusie zou wijzen. Welnu deze illusie is niet iets waaraan men voorbij kan gaan, maar betekent een gebeurtenis".²² Het wijst op de zelfstandigheid van het ik. Het oneindige is geen steunpunt. Ik kan mij niet in het oneindige nestelen.

De gedachte van de scheiding is - denk ik - een joodse

gedachte. Het woord "farizeeër" schijnt samen te hangen met "afschieden" en "onderscheiden, onderrichten". (Beek)²³ Om het argument uit te werken moet ik vooruitlopen op conclusies omtrent het ethische, dat pas in het volgende hoofdstuk aan de orde komt. Lévinas zegt: "De fundamentele intuïtie van de zedelijkheid bestaat misschien hierin, dat ik bemerk niet de gelijke van de ander te zijn; en dat in de volgende zeer strenge zin: ik weet mezelf tegenover de ander verplicht en moet bijgevolg oneindig veel meer van mijzelf eisen dan van de ander [...]. Daarom bestaat er geen zedelijk bewustzijn dat niet bewustzijn van deze uitzonderlijke positie is, dat niet een bewustzijn van uitverkiezing is". "... de openbaring van de zedelijkheid [...] onthult ook de positie van de uitverkiezing, die [...] neerkomt op diegene die deze openbaring ontvangt. Een uitverkiezing die niet uit voorrechten maar uit verantwoordelijkheden bestaat". "Het gaat hier om een particularisme, dat de voorwaarde voor de universaliteit is".²⁴ Dit betekent, dat de idee van het oneindige de eerste openbaring, de eerste onderrichting is en wel van de ethiek. Dit betekent tegelijk, dat ik door deze openbaring uitverkoren en afgezonderd word tot eigen verantwoordelijkheid. Ik weet niet, of de ander deze openbaring ook ontvangen heeft, tenzij hij het mij zelf meedeelt. Deze situatie vinden we in de scheiding van het ik, in de positie van Israël, als "een volk dat in afzondering woont" (Num. 23, 9, Deut. 33, 28). En in het ideaal van de farizeeër volgens deze joodse visie.²⁵

§ 37 Nieuwe grondbegrippen

Dies Projekt geht unbestreitbar weiter
als das Sokratische
Kierkegaard!

De idee van het oneindige put ik niet uit mijzelf. De theorie gaat uit van de gedachte, dat de werkelijkheid beantwoordt aan de eisen van het intellect. Er is in de theorie een apriori. Dit is de idee van het zijnde. Maar de idee van het oneindige is ouder: zij is de oorsprong van de critiek en gaat aan de theorie vooraf.

Sokrates suggereert in de MEMOON, dat we de waarheid in ons zelf kunnen vinden.² "Verder gaan dan Sokrates" (Kierkegaard) betekent dan ook dat nieuwe grondbegrippen nodig zijn. De idee van het oneindige is ervaring. "Het is de enige kennis die deze omkering vertoont - kennis zonder apriori. De idee van het oneindige openbaart zich".³ Het betekent dus "van de Ander ontvangen en wel boven de vermogens van het ik uit [...]. Maar dat betekent ook onderwezen worden".⁴ Als we de waarheid in ons zelf vinden, dan moet Sokrates wel de rol van de verloskundige op zich nemen.⁵ Ten aanzien van het oneindige maakt de verloskunde plaats voor het onderwijs. "Het onderwijs komt van wat buiten mij ligt, van het uitwendige en biedt me meer dan ik bevatte".⁶ De ander onderwijst mij, dat betekent: hij is de Meester, de Rabbi.

De ander verschijnt als gelaat. Voor deze wijze van verschijnen gebruikt Lévinas, zoals reeds opgemerkt werd, de term epifanie.⁷ Deze term betreft meestal de komst van Jesus Christus, niet zijn geboorte, maar zijn openbaring: aan de drie Wijzen, bij de doop in de Jordaan, ter gelegenheid van de bruiloft te Kana. Het griekse werkwoord van dezelfde stam schijnt gebruikt te zijn voor de manifestatie van de god.⁸ Voor

de keuze van deze term door Lévinas lijkt mij maatgevend 1) het verlangen om een term voor het verschijnen te hebben die zich duidelijk onderscheidt van de term "fenomeen", 2) de gedachte aan de komst en de openbaring van iemand die mij transeendeert. Terloops mag misschien gewezen worden op het merkwaardige feit, dat hij voor de reflectie op de relatie tot de ander herhaaldelijk categorieën nodig heeft, die ook in de christelijke theologie benut worden, en waarvoor ik in dit verband speciaal wil verwijzen naar de PHILOSOPHISCHE BROCKEN van Kierkegaard.⁹

De ander, die in zijn epifanie het absolute openbaart, onttrekt zich ook aan de relatie. Hij is tegenover het ik dat autotochtoon is, de vreemdeling.¹⁰ De visie op de ander is een verdieping van de joodse visie op de vreemdeling. In DEUTERONOMIUM vinden we de volgende tekst:

24,19 Wanneer gij uwen oogst op uwen akker afge oogst, en eene garve op den akker vergeten zult hebben, zoo zult gij niet wederkeeren om die op te nemen: voor den vreemdeling, voor den wees en voor de weduwe zal zij zijn, opdat u de Heere uw God zegene in al het werk uwer handen.

20 Wanneer gij uwen olijfboom zult geschud hebben, zoo zult gij de takken achter u niet nauw doorzoeken: voor den vreemdeling, voor den wees en voor de weduwe zal het zijn.

21 Wanneer gij uwen wijngaard zult afgelezen hebben, zoo zult gij de druiven achter u niet nalezen: voor den vreemdeling, voor den wees en voor de weduwe zal het zijn.

22 En gij zult gedenken dat gij een knecht in Egypteland geweest zijt; daarom gebied ik u deze zaak te doen.

In dit voorspel op de ethiek neem ik nog een tweede thema op. Lévinas spreekt in TOTALITE ET INFINI over het verlangen en stelt dit tegenover de nostalgie, tegenover het heimwee, waarvan Odysseus het symbool is.¹¹ Abraham - de man van het

verlangen - wordt in TOTALITE ET INFINI niet genoemd, maar het is desalniettemin duidelijk, dat diens reis tegenover de avonturen van Odysseus gesteld wordt. Wat betekent de tegenstelling tussen Odysseus en Abraham?

Odysseus keert na vele omzwervingen naar zijn vaderland terug. Wanneer men - in gedachte - uitgaat van de oorspronkelijke eenheid van het zijn, van de oergrond of van het absolute ideaal waarvan elk eindig zijnde als een vermindering afhangt, dan is de dynamiek van het eindig zijnde te beschouwen als een poging om tot de oorspronkelijke eenheid terug te keren. "De feitelijke scheiding, waarmee de metafysica begint, zou voortkomen uit een illusie of uit een fout. De metafysica zou de etappe zijn welke door het gescheiden zijnde afgelegd wordt op de terugweg naar de metafysische bron, of moment van een geschiedenis, die in de eenheid haar voltooiing zal vinden, en dus een Odyssee, de onrust zou nostalgie zijn. Maar de filosofie van de eenheid heeft nooit kunnen zeggen, waar deze illusie en waar deze val, die juist als niet noodzakelijke voorvallen in het kader van het Oneindige, het Absolute en het Volmaakte ondenkbaar zijn, vandaan komen"¹². Odysseus is dus de personificatie van de filosofie van de eenheid, van de totaliteit.

Abraham daarentegen verliet zijn vaderland. Dit verwijst naar het ik, dat aanvankelijk gelukkig en autochtoon in het zijn, door het verlangen naar het absoluut andere getrokken wordt.

hoofdstuk VIII ETHIEK

Lévinas heeft zeer uitgesproken opvattingen over de positie van de ethiek in het menselijk leven. Wanneer ik nu niet eerst inga op een aantal moeilijkheden, die in verband met de ethiek naar voren gebracht worden, zou de visie van Lévinas slechts gehoor vinden bij een beperkte groep, die inzake de ethiek als wijsgerig thema reeds een positieve houding inneemt. Ik heb niet de pretentie, dat ik degenen die een ander standpunt huldigen, zal kunnen overtuigen, maar meen wel, dat het onjuist zou zijn, mij bekende tegenwerpingen te negeren. Mocht datgene wat Lévinas naar voren brengt, waar zijn, dan lijkt het mij onjuist lacunes in de verdediging te laten. Ik laat dus enkele inleidende beschouwingen voorafgaan.

§ 38 Inleidende beschouwingen

in religious inquiry each of us can only
speak of himself
Newman¹

Er is zoiets als goed en kwaad: het goede dat gedaan moet worden, het kwade dat ten onrechte bestaat. Er is zoiets als vrijheid, bedoeld om het goede mogelijk te maken; er is zoiets als schuld, wanneer het kwade gedaan is. De dimensie van het menselijk bestaan, waarnaar de zojuist genoemde begrippen verwijzen, noem ik het ethische of de ethiek.

De eerste vraag, die in dit verband gesteld kan worden, betreft de mogelijkheid om in dit domein iets te ontdekken, dat steekhoudend is. Is er niet veel vermeende zekerheid in de ethiek? "Zijn we niet de dupe van de moraal?"² Is er geen lichtvaardig idealisme, dat tegenover de harde realiteit geen stand houdt? Zijn niet vele "ethische overtuigingen" als ressentiment of eigenbelang ontmaskerd? Waar vind ik iets, dat zich aan mogelijke twijfel onttrekt? En indien ik zelf dan al een houvast zou kunnen vinden, betekent dit dan, dat wat voor mij geldt, ook voor iedereen een moeten is? Waarop zouden

algemene, ethische regels gefundeerd kunnen zijn? Men generaliseert vaak in de ethiek, maar met welk recht?

Ik ga ervan uit, dat ethische begrippen - ook al zouden zij op illusies berusten - ontspringen aan ervaringen. Ik wil proberen de fundamentele ervaringen die tot ethische begrippen aanleiding geven, na te gaan om zo te kunnen ontdekken, of er wellicht ervaringen zijn, die ons het authentiek ethische helder voor ogen stellen. Er zijn denkers (o.a. Plato), die ons aanraden de aandacht eerst op de maatschappij te richten, omdat de "grote letters"³ van de maatschappelijke structuren beter te lezen zouden zijn en minder verwarring zouden oproepen dan de kleine letters van de persoonlijke relaties. Wanneer ik deze raad niet opvolg, dan is het vanwege het argument, dat het zicht op de maatschappij een late verworvenheid is en de primaire ervaringen zich binnen een kleinere kring afspelen. Ik hoop desalniettemin toch enig recht te kunnen doen aan de gedachten, die tot deze raadgeving inspireerden.

Het gaat om het goede en het kwade, om vrijheid en schuld.

Het goede is wel als eerste aanwezig in de ervaring (in de vorm van geborgenheid door de zorg van anderen), maar het wordt niet als onderscheiden ervaren. Men aanvaardt het als vanzelfsprekend. Het kwade wordt wellicht het eerst, juist als contrast, onderscheiden. Moet dit nu onlust heten of onrecht? Buiten het handelen door personen om is er zeker geen ethisch kwaad. De vraag naar het ethische concentreert zich op handelingen of gevolgen van handelingen.

Is de ervaring omtrent het verkeerde nu een ervaring, 1) dat ik het verkeerd doe, of dat de ander het verkeerd doet? En wat de ander betreft, gaat het allereerst om 2) onrecht tegenover mij of om 3) onrecht tegenover een derde?

ad 2) Wat de ander mij aandoet, is in dit opzicht van belang, dat het mij persoonlijk doet ervaren, wat de daad of het gedrag van de ene mens voor de ander kan betekenen. De joden hebben geleerd, wat het is vreemdeling te zijn, en het bijbelse symbool daarvoor is het oude Egypte, waaruit Mozes hen wegleidde. Wat de ander mij aandoet, is echter geen goed uitgangspunt voor de vorming van ethische begrippen, omdat ik in eerste instantie ofwel van mijzelf uit, nog voordat ik algemene richtlijnen ontdekt heb, mij aangedaan onrecht niet kan onderscheiden van een gerechtvaardigde aantasting van mijn belangen.

ad 1) Wat zijn de implicaties van het onrecht, dat ik een ander aandoe? Van mijzelf uit ben ik gericht op genieten. De blik van de ander wekt volgens Lévinas de schaamte over dit eerste genieten, dat nu egoïsme blijkt te zijn. De ander is hier degene die door zijn aanwezigheid, door zijn positie als buitenstaander de eis stelt, dat het spontane egoïsme afgeremd wordt.

De schaamte heeft de neiging zich te verbergen. Zij weert het licht af, zegt Lévinas.⁴ Dit houdt in, dat ik me aan de blik onttrek, me terugtrek, zoals Gyges. Het goede bestaat dan in de erkenning van het ongerechtvaardigde egoïsme. Het is een zich-bloot-geven. Het kwade is dan agressief op die blik afgaan, de ander doden.

Van buiten af gezien, d.w.z. voor degene die in een theoretische beschouwing de reactie op de blik van de ander onderzoekt, zijn er drie mogelijkheden. Dit betekent echter niet, dat aan deze ervaringen heldere begrippen omtrent goed en kwaad ontspringen. a) Wie het goede doet, doet dit, omdat het "trekt" in een vanzelfsprekendheid, die het alternatief van het kwaad niet veronderstelt. b) Wie zich uit schaamte verbergt, trekt zich terug om niet te zien en niet gezien te worden en zo zal het besef omtrent het ethische juist geen licht

ontvangen. o) En is agressie te rijmen met een zedelijk bewustzijn? (Ik kom hierop terug).

Houden we rekening met de mogelijkheden van verblinding en verdringing, dan blijken deze eerste ervaringen nog niet de ervaringen te zijn, waaraan heldere ethische begrippen ontspringen.

ad 3) Voor de vorming van de ethische begrippen kom dus allereerst in aanmerking de ervaring, dat de ander onrecht ondervindt van een derde. Speciaal wanneer de ander (het slachtoffer) niet tot mijn groep behoort, alleen staat, of vreemdeling is, wanneer mijn aandacht uitgaat naar de ander zelf, dan vallen vele factoren, die het ethisch oordeel kunnen vertroebelen, weg. Ik meen hier mijn theoretische twijfel te moeten beëindigen. Ik wil niet zeggen, dat begrippen als onrecht, kwaad en schuld per se feitelijk uit dergelijke ervaringen ontspringen, maar wel, dat hun authenticiteit met een beroep op dergelijke ervaringen, gewaarborgd kan worden.

Tegen de voorafgaande beschouwing, die bij de persoonlijke relaties begint, wordt wellicht als bezwaar aangevoerd, dat de maatschappelijk geïnstitutionaliseerde vormen van onrecht veel zwaarder tellen dan het onrecht in de particuliere sfeer. Het kwaad mag niet bestaan. Maar het bestaat toch zo reëel, dat het vaak de macht van het individu te boven gaat. Vandaar dat de ethiek om macht vraagt. Betreft dit bezwaar niet allereerst de praktische keuze bij het handelen? Moet dit ook gelden tegenover een theoretisch onderzoek naar fundamenteën voor de ethiek? Wordt de maatschappijcritiek niet geïnspireerd vanuit de persoonlijke sfeer, nl. vanuit de betrokkenheid met de slachtoffers, met de underdog?

Waarop kan nu de algemeenheid van de ethiek berusten? Hoe komen we tot algemeen geldige ethische oordelen? Deze algemeenheid moet samenhangen met het begrip "mens". De problemen in

verband met dit begrip zijn aan de orde gekomen in § 8. Ik probeer nu de lijn die daar gevolgd is, door te trekken naar de ethiek.

Ik kan de taal voor de ethische dimensie slechts van anderen ontvangen. Ik kan niet spreken over schaamte, als ik niet eerst begrepen heb, wat de ander met dit woord bedoelde. Zo is er al een gemeenschap met de mensen met wie ik gesproken heb, met de auteurs die ik gelezen heb. Men kan echter opmerken, dat deze gemeenschap zich tot nu toe niet verder uitstrekt dan tot die verzameling mensen, waarmee ik, hoe dan ook, kennis maakt heb en dat deze verzameling slechts een klein gedeelte van de mensheid is. Dit is waar. Nu wordt in de biologie ook gegeneraliseerd op grond van een kleine ervaring, maar daar speelt het begrip van een natuurlijk patroon een grote rol. Het is de vraag, of in de ethiek dit natuurlijk patroon ook bevestigd wordt, of dit ook geverifieerd kan worden door waarneming of observatie.

Welnu, de ervaring leert, dat deze bevestiging - bijv. van een ethisch besef bij de ander - in de ethiek niet plaats heeft. Ik kan dit bij de ander niet waarnemen. Juist als men bij Kain een ethisch besef veronderstelt, wordt zijn daad onbegrijpelijk. Het is echter ook onmogelijk zijn daad te beschouwen als van een krokodil die een inboorling een been afbijt. Met de krokodil heeft men geen gemeenschappelijke sociale dimensie. Voor verificatie ben ik hier niet op de waarneming, maar op het spreken van de ander aangewezen. En dit spreken weersprekt mij vaak. Als Jago ontmaskerd is, zwijgt hij.⁵ En is dit zwijgen te doorbreken? Waarop wil ik dan algemene ethische uitspraken baseren?

Het antwoord op deze laatste vraag laat ons het specifieke van de ethiek zien. De natuur bevestigt onze biologische overeenkomst met andere mensen. Door samen te spreken

ontstaat een gemeenschappelijke wereld. Het spreken in algemene beginselen over de ethiek is een anticiperen op een algemeenheid inzake het ethische. Het is een vooronderstelling van een algemene menselijkheid die niet per se bevestigd wordt. Deze vooronderstelling is niet een denknoodzakelijkheid, maar een ethische opdracht. Ervan uitgaan dat de ander ethisch besef heeft of dat het ethisch besef bij hem gewekt kan worden, is gemeenschap met die ander zoeken, is verlangen - om de term van Lévinas te gebruiken. Kortom, de basis voor algemene ethische beginselen is een ethische opdracht. De vraag is niet: moet de ander met dit beginsel instemmen?, maar: is dit beginsel zo geformuleerd, dat het gemeenschap met de ander kan stichten? Ik spreek dus in de ethiek niet namens velen over een object, maar vanuit mijzelf tot de ander.

§39 De ethische asymmetrie

Eine eigentliche religiöse Individualität ist anderen gegenüber immer so mild, so erfinderisch im Ausdenken von Entschuldigungen; nur gegen sich selbst ist sie kalt und streng wie ein Grossinquisitor. Kierkegaard.¹

De grondgedachte van de ethiek van Lévinas is de idee van een asymmetrie tussen de ander en mijzelf.² Deze idee is zo eenvoudig, dat men er bijna vanzelf aan voorbijgaat, dat men meestal reeds een stap verder is. Ik zal deze idee langs verschillende wegen proberen te verduidelijken.

Er is in de ethiek voortdurend onenigheid bij de vraag, of het hoogste goed ligt in het geluk dan wel of het ethische goede boven het geluk uitstijgt. Blijft deze kwestie niet onoplosbaar zolang men van de mens uitgaat, d.w.z. zolang men

het verschil tussen u en mij en hem of haar veronachtzaamt?

De eerste opdracht is volgens Kierkegaard subjectief te worden.³ De ethische norm betreft allereerst mijn persoonlijk handelen. Dit handelen heeft te maken met verplichtingen en normen, waardoor het op een doel gericht wordt. Wat kan dit doel zijn? Dat er geen onrecht is, maar recht? Maar wat houdt dat in?

Ik geef nu eerst een redelijke gedachtegang weer om deze naderhand van vraagtekens te voorzien en zo dieper in de zaak zelf door te kunnen dringen. Is het recht niet een sociaal of maatschappelijk begrip? Wat kan als algemeen sociaal doel ons handelen onder een norm stellen? Het maatschappelijk goede kan men laagsgewijze bezien. Een eerste desideratum is, dat iedereen te eten heeft. Een tweede, dat de volwassenen dit zelf kunnen verdienen. Een derde dat de verdiensten eerlijk verdeeld worden. Een vierde dat men hierover zelf zijn mening mag uiten en dat deze mening meetelt. De zelfstandige meningsuiting verwijst naar de bestemming van de mens om zich verstandelijk te ontplooien. Een vijfde desideratum is dan, dat men de kans krijgt zichzelf naar eigen aard te ontplooien. Samenvattend zou men het doel kunnen omschrijven als de maatschappelijke erkenning (in eigen verdiensten) van de zelfstandigheid van de zich ontplooiende menselijke persoon. Dit is tegelijk iets als geluk. Men zou aan het maatschappelijk handelen dit doel als richtlijn kunnen toewijzen. (Ik wil niet beweren, dat de norm per se op deze wijze geformuleerd moet worden, ik geef slechts een suggestie voor een redelijke gedachtegang).

Nu kan de ethiek van mij eisen, dat ik mijn eigen maatschappelijke positie en mijn zelfontplooiing in de waagschaal stel voor anderen. Wanneer we de consequenties van deze mogelijkheid overwegen, komt de asymmetrie naar voren.

Het algemene doel voor het menselijk handelen dat zojuist omschreven werd, nl. de ontplooiing van de menselijke persoon, is niet in deze zin algemeen, dat het ook distributief algemeen is. M.a.w. men mag uit de stelling "HET HOOGSTE DOEL VAN HET MENSELIJK HANDELEN IS DE ONTPLOOIING VAN DE MENSELIJKE PERSOON" niet concluderen: "VOOR IEDERE MENS AFZONDERLIJK GELDT: HET HOOGSTE DOEL VAN ZIJN HANDELEN IS DE ONTPLOOIING VAN ZIJN MENSELIJKE PERSOON", want deze stelling gaat alvast niet zonder meer voor mijzelf op. Er is een hoger goed, waaraan ik mijn zelfontplooiing misschien zal moeten opofferen. Men kan deze laatste constatering echter weer niet generaliseren. Het is niet mogelijk een algemeen doel te omschrijven, dat boven de zelfontplooiing uitgaat, want dat zou de mogelijkheid impliceren, dat allen hun zelfontplooiing zouden moeten opofferen. Nu kan men als oplossing voor het probleem, dat hier opduikt in verband met het hoogste goed, overwegen, of niet de som van alle mogelijkheden tot zelfontplooiing de maatstaf ofwel de norm biedt, in deze zin dat deze som maximaal of de mogelijkheden optimaal moeten zijn. Deze som is echter niet te bepalen. In feite zal ik mijn eigen zelfontplooiing niet in de waagschaal stellen na deze som bepaald te hebben, maar voor een idee omtrent de maatschappelijke voorwaarden voor algemene zelfontplooiing (of voor concrete andere mensen, maar dat komt later aan de orde). Een idee kan corresponderen met de algemeenheid van het doel dat we stelden. Deze idee moet dan wel gericht zijn op dit doel. Maar als ik mijn eigen zelfontplooiing voor zo'n idee moet opofferen, dan zie ik dus van mijzelf af en dan is het dus een daad voor de ander, voor anderen. En daarin ligt de asymmetrie tussen mij en de ander.

Ik zal hetzelfde nog op een andere manier proberen te zeggen. Men zegt: je moet je plicht doen - en men spreekt van schuld of van kwaad, als je hierin te kort schiet. Aan de an-

dere kant - zegt men - is het niet voldoende je plicht te doen. Je moet meer doen dan datgene wat voortvloeit uit de taak die je op je genomen hebt. Welnu, ook hier is weer een oplossing van het probleem mogelijk, als men onderscheid maakt tussen mijzelf en de ander. De ander moet zijn plicht doen en is verder vrij. Maar ik weet nooit, waar mijn verplichtingen ophouden, als ik bemerk, dat de ander mijn hulp kan gebruiken.

Hier volgt nog een derde argument: "Wat ik mijzelf als eis kan stellen, is niet te vergelijken met wat ik rechte van de ander mag eisen"⁴. Wanneer ik mij bijvoorbeeld afvraag, of ik de ander onder vier ogen iets mag verwijten, ben ik verplicht mijzelf ook af te vragen, of mijn verwijt gerechtvaardigd is, verder welke verontschuldigen er voor hem aan te voeren zijn, of ik alle factoren zoveel mogelijk in acht genomen heb, of ik goed op de hoogte ben, of ik de ander in feite een weerwoord laat. Wanneer de ander mij echter een verwijt doet, kan ik dit alles niet eisen. Ik moet mijzelf dan allereerst afvragen, of zijn verwijt juist is en of ik de moed kan opbrengen mijzelf niet te sparen. Een weerwoord van mij kan dan wellicht een smoesje zijn. Verder is onwetendheid bij de ander geen subjectieve schuld, terwijl het dit bij mij wel kan zijn. Lévinas zegt, dat dit op een "metafysische asymmetrie" wijst, nl. "op de radicale onmogelijkheid om zichzelf van buitenaf te zien en om in dezelfde zin over zichzelf en over de anderen te spreken"⁴. Ik word voortdurend voor mijn eigen verantwoordelijkheid gesteld. Daarom is er een kloof tussen mij en de ander. Ik kan de kloof niet door ervaringen of intuïties opvullen. Ik blijf aan deze kant staan.

§40 Over het eudaemonisme

et ipsa est beata vita, gaudere
ad te, de te, propter te
Augustinus.¹

Lévinas zegt, dat het verlangen boven het geluk uit gaat (§ 5). "Het verlangen is het ongeluk van de gelukkige".² In de vorige paragraaf werd betoogd, dat het mogelijk is, dat ik mijn zelfontplooiing moet opofferen voor de ander. Wellicht kan de tweede gedachte ons de strekking van de eerste verduidelijken. Ik veronderstel dan, dat de zelfontplooiing de basis van het geluk is. In ieder geval verwerpt Lévinas de gedachte, dat het eudaemonisme het laatste woord in de ethiek is, m.a.w. dat het hoogste goed uiteindelijk toch het geluk of, zo men wil, de gelukzaligheid is. Omdat ik hier een objectie verwacht, zal ik proberen deze objectie te formuleren en te beantwoorden. Daarbij wil ik speciaal de aandacht vragen voor de ethische categorie van de beproeving.

Wanneer iemand op ingrijpende wijze zijn zelfontplooiing (het werk, dat hem bevalt e.d.) moet opgeven, bijv. omdat hij anders aan onrecht meewerkt, dan is er sprake van een beproeving. Nu zal men iemand, die op een beproeving het juiste antwoord weet te vinden en die de beproeving goed doorstaat, hoger schatten dan wanneer deze beproeving ontbroken had. De beproeving kan de mens als het ware boven zichzelf - boven wat hij was - uit tillen. Het hoogste wordt alleen langs deze weg bereikt. Zo zal het merkwaardigerwijs ook indrukwekkend zijn, als iemand in de strijd tegen het onrecht ten onder gaat, meer dan wanneer hij het onrecht overwint. Het martelaarschap heeft een aureool. Wanneer we onze gedachten over menselijke grootheid speciaal door deze mogelijkheden laten inspireren, dan zouden we ook tot andere gedachten omtrent de menselijke zelf-

ontplooing kunnen komen. Dan zou de beproeving juist op paradoxale wijze tot de zelfontplooing bijdragen. En dit zou dan ook een diepere vorm van geluk betekenen.

Ik stel voor de gedachtegang nog eens na te gaan. De eerste overwegingen betroffen nog niet deze paradoxale vorm van zelfontplooing door beproeving. Wanneer iemand iets goeds presteert en dit goede niet incidenteel, niet moeizaam, maar vanuit een habituele gesteldheid tot stand brengt, dan is er tegelijk een genoeg in de daad. En wanneer de activiteit dan op harmonieuze wijze de gehele mens met zijn voornaamste vermogens in het geweer brengt, dan wijst het genoeg in de richting van de volkomenheid van het geluk. Juist in de zelfontplooing ligt de mogelijkheid tot geluk. De beproeving doorbreekt deze harmonie. De rechtschapenheid tegenover de ander, de rechtvaardigheid tegenover de maatschappij - de anderen - kan eisen, dat ik deze harmonie in mijn eigen activiteiten offer. Wanneer een boer zijn land verlaat en zich bij een guerilla-groep aansluit, wanneer een middenstander wiens zaak juist enigszins begint te lopen, zich in oorlogsomstandigheden geroepen voelt om in het verzet te gaan, wanneer een begaafd en integer politicus zich gedwongen ziet om naar een andere werkkring uit te zien, wanneer een geleerde in zijn discussie met anderen beknut wordt, - dan is er een breuk in de ontwikkeling en dan lijkt het mij de vraag, of men hier zonder meer van zelfontplooing kan spreken. Maar er zijn waarschijnlijk weinig steekhoudende argumenten aan te voeren tegen een ander taalgebruik, ofwel tegen iemand die deze vraag niet met mij deelt. Men zal, hoe men ook over zelfontplooing moge denken, een onderscheid moeten maken tussen datgene wat als doel van menselijk handelen gesteld kan worden en datgene wat als resultaat van een beproeving verwezenlijkt kan worden. Uitgangs-

punt was de zelfontplooiing van de mens als doel van een maatschappelijke ordening, van een sociale rechtvaardigheid. Welnu, men is niet gerechtigd om terwille van een uitzonderlijke menselijke grootheid, enige beproevingen zoals verbanning, discriminatie, of gevangenschap in het sociale systeem in te bouwen. De paradoxale vorm van zelfontplooiing waarvan in de objectie sprake was - paradoxaal vanwege de breuk in de harmonieuze ontwikkeling - kan dus zeker niet als doelstelling voor het menselijk handelen fungeren.

Moeten we het geluk niet op een andere manier karakteriseren? Wat voor de ander gedaan wordt in de gerichtheid van het verlangen, is ethisch goed. Nu kan men het goede niet doen buiten elk bewustzijn om. Het goede moet zich op een of andere manier kenbaar maken als goed. Het goede dat gedaan is, heeft een terugslag op het menselijk bestaan. Door het goede te doen wordt men zelf goed. En dit goed-zijn is niet slechts een basis voor het oordeel door een buitenstaander, d.w.z. dit goed-zijn is niet slechts een feit, dat correct vertolkt wordt, als de buitenstaander zegt: deze mens is goed. Het goed-zijn doordringt en kleurt het bestaan van deze mens van binnen uit. Hij vindt de rust van een goed geweten. Het goede bevestigt en sterkt de mens. En het ware geluk ligt nu juist in deze bevestiging. Dit is de meest verheven opvatting van het geluk en deze vorm van geluk wordt door Lévinas miskend. Aldus de objectie.

Het is, dunkt me, duidelijk dat er een groot verschil is tussen de beide vormen van geluk die ter sprake kwamen, tussen het geluk in de harmonieuze zelfontplooiing en het geluk als de rust van het geweten. Als de ander een beroep op mij doet - omdat hij behoeftig is, omdat hij dreigt in de verdrukking te komen, omdat ik zie dat hij onrecht leidt, - verstoort hij mijn eigen activiteit. Deze verstoring is m.i.

vreemd aan het begrip geluk, ofschoon de rust van het geweten niet in het geding is. Mocht dit argument niet overtuigen, dan is er nog een andere overweging van belang. De theoretische conclusie, dat de dienst aan anderen juist een diep geluk te weeg brengt, kan door het woord van de ander weersproken worden. Wanneer iemand inderdaad zijn leven in dienst van de medemens gesteld heeft en dan juist door tegenslag getroffen wordt, dan is zijn bittere klacht een weerlegging van de theorie.

Thomas van Aquino zegt, dat de perfecte deugd met droefheid samen kan gaan.³ De joodse wijsheid heeft, bijv. in de Psalmen, gevraagd naar het geluk van de rechtvaardige⁴ en deze vraagstelling zelf is al een argument om beide, het geluk en de rechtvaardigheid, niet zonder meer met elkaar te verbinden. Het valt te betwijfelen, of de rust van het geweten geluk is.

Wellicht is door de voorafgaande overwegingen de weg vrij gemaakt voor de kern van de zaak. Waar het om gaat, is, dat Lévinas deze rust van het geweten ontkent. Het goede bevestigt niet, maar holt uit.⁵ Naarmate mijn zedelijk bewustzijn zuiverder is, naar die mate ervaar ik ook, dat er geen rust is, dat ik nooit voldoe aan de eisen die door de ander aan mij gesteld worden.⁶ Men doet het goede niet met het bewustzijn, dat het goed is, maar men doet het, omdat het als een onafwijsbare opdracht voor mij staat, althans in het zuiverste geval. Het valt niet te ontkennen, dat men het goede kan doen met het prettige besef, dat het inderdaad goed is, maar in dit besef ligt het gevaar, dat men juist deze vorm van goed doen gaat uitzoeken en de verstoring door de ander afwijst. En dan wordt op den duur de prioriteit van de ander ontkend.

Ofschoon het goede uitholt, is er wellicht toch nog een bevestiging in het verlangen, in deze zin, dat de richting van het verlangen gestabiliseerd wordt door de rechtschapenheid en dat de koersafwijkingen zullen verminderen. Deze be-

vestiging in het verlangen geeft in zoverre de mens zelf zekerheid, dat hij beseft en weet, wat de goede richting is, een zekerheid, die de dood trotseert.

Nu is er nog een laatste steunpunt voor het eudaemonisme. Wanneer het verlangen zelfs door de dreiging van de dood niet van richting verandert, dan zou het gericht zijn op een volkomenheid in het hiernamaals, op het gelukzalige leven, waarover Augustinus spreekt. Is dit op wijsgerige gronden te beargumenteren?

Het lijkt mij in het kader van de ethiek zinnig, dat Lévinas het verlangen boven het geluk stelt. Wellicht verwacht men nieuwe gezichtspunten in verband met de eschatologie - een thema, dat Lévinas verschillende malen noemt. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk hoop ik te kunnen laten zien, dat Lévinas in deze zeer terughoudend is.

Tenslotte wil ik nog op één punt wijzen. Lévinas zegt, dat het verlangen, de belangstelling voor de ander, een gebeuren is, waarin het zijnde, ik, deze mens, zichzelf overtreft. Nadat het zijnde eerst in het geluk boven het louter feitelijke zijn uitgestegen is, nadat het in het geluk de ontplooiing van zijn eigen zelfstandigheid gevonden heeft, blijkt het in het verlangen zichzelf los te kunnen laten en zijn zwaartepunt in de ander te kunnen leggen: een omkering van de zijnsfunctie zelf.⁷ De nadruk ligt bij Lévinas op het ongehoorde van het verlangen. Het uitgangspunt voor deze omkering is het geluk, is "degene wie niets ontbreekt".⁸ Men kan de zaak ook zo formuleren: alleen het geluk is de springplank voor het verlangen. Is het niet de gelukkige, innerlijke vrije mens die de weg van de "uitholling" kan inslaan? En is het niet waar, dat de gefrustreerde mens zichzelf niet geven kan?

§41 De vreemdeling

c'est sa propre liberté qui est
concernée et compromise par le
regard du misérable
Kerleau-Ponty¹

De ander openbaart zich in het gelaat als de onzichtbare. Tot nu toe werd speciaal het aspect van de oneindigheid naar voren gehaald. De ander is echter ook lichamelijk aanwezig. Dit betekent, dat ik hem kan slaan, ja dat ik hem kan doden. Hiermee houden de termen "miserie" en "naaktheid" van Lévinas verband.

Lévinas gaat in deze weer van het abstracte uit. De ander manifesteert zich volgens zichzelf, kath'hautò, niet ingekapseld in een context, evenmin in te delen volgens algemene begrippen. De ander is puur zichzelf, naakt zoals een naakt feit. (De franse taal geeft aan de woorden "nu" en "nudité" een groter speelruimte dan de nederlandse taal aan de woorden "naakt" en "naaktheid". Ik vertaal het woord "nu" desalniettemin maar steeds door "naakt" om dichter bij de terminologie van Lévinas te blijven.)

Deze naaktheid is concreet het gelaat. "Het gelaat richt zich tot mij - en dat is juist die naaktheid." Deze naaktheid betekent dan de weerloosheid van de ogen, en gebrek. De naaktheid die geïntroduceerd wordt als betekenis zonder context of verwijzing naar een systeem, is zo geconcretiseerd tot de vreemdeling, de weduwe en de wees.²

Nu zal men tegenwerpen, dat niet iedereen die ik ontmoet, zo in zijn miserie naar voren komt. Dit moet erkend worden. Het is echter van belang te bedenken, waar het Lévinas om gaat. De onzichtbaarheid van de ander zelf dringt zich evenmin in elke ontmoeting op. Toch is deze aanwezig, want juist het - eventueel verdrongen - besef van deze onzichtbaarheid draagt het bewust-

zijn, dat ik met een medemens te maken heb. De wijsgerige reflectie op de ervaringen met de ander leverde ons als principiële karakteristieken van de ander op, dat hij zich als een betekenis zonder context, als degene die zich absolveert openbaart. Er is een kloof tussen hem en mij, daarom is hij de vreemdeling. Hij en ik hebben geen gemeenschappelijk vaderland.³ Wat is nu de relatie tussen de vreemdeling zonder bescherming, volgens onze gewone opvattingen, en de prenumerieke ander aan wie wij dezelfde kenmerken toegeschreven hebben? Men kan van de gedachte aan de gewone vreemdeling uitgaan en zich afvragen, waarom men zich om hem zou moeten bekommeren. Dit leidt dan tot een erkenning van de waardigheid van de menselijke persoon. Mocht men hieraan de gedachte vastknopen, dat de ander en ik in dit opzicht elkaars gelijke zijn, dan gaat Lévinas nog een stap verder in de bezinning en voert hij ons tot de erkenning, dat de ander niet mijn gelijke is. Als alle mensen gelijk zijn, dan is het onderscheid tussen de vreemdeling en de leden van mijn eigen groep in zekere zin weggevaagd. De anderen zijn in dit opzicht elkaars gelijke in zoverre zij delen in de karakteristiek van de prenumerieke ander. Maar deze gelijkheid is niet concreet. (Marx)⁴ Er zijn armen en rijken, vreemdelingen en bekenden. En deze empirische feiten vallen niet weg, als men de principiële gronden achterhaald heeft. Het algemene gezichtspunt, dat de ander een betekenis zonder context heeft, doet ons niet inzien, dat ik aan de ander dienstbaar zou moeten zijn. Het concrete feit echter, dat ik hier en nu, in context van het zijn, genietend beschik over de dingen en dat de ander als vreemdeling bij mij kan aankloppen, maakt pas de ethiek mogelijk en begrijpelijk. De empirische ontwikkelingen, ofwel de concretisatie, bezitten een betekenis, die uit de mogelijkheidsvoorwaarden niet af te lezen is.⁵ Het taalgebruik van Lévinas is nu juist op deze concretisatie toegespitst, zodat de termen voor

het abstracte reeds wijzen naar het concrete. Als we ons niet richten op de ander zelf, op het onzichtbare, dan verschijnt de ander natuurlijk wel in een context. De ander is onze baas of ondergeschikte, een kennis, een vriend, kortom een figuur uit de mij vertrouwde omgeving. Het is de vreemdeling - degene die niet vanuit een context, of onaangekondigd verschijnt - die de ander zelf oproept. Onaangekondigd, zonder iets te vertegenwoordigen, als puur zichzelf is de ander weerloos op de wijze van de vreemdeling, de weduwe en de wees. Hij komt onaangekondigd in mijn vertrouwde wereld en vraagt zonder het zelf uit te spreken om hulp. Dit betekent, dat de weerloosheid bescherming eist en daarmee mijn genieten doorbreekt, een afstand nemen van het mijne eist, dat is de gave, gastvrijheid. De echte gastvrijheid betreft degene die onaangekondigd komt.

§42 De ethiek van de onzichtbare andere

De kapitein kan volgens mij tot de conclusie komen, dat het niet duidelijk is, welke opvarenden hij geholpen heeft - door te voorkomen dat zij verdronken - en welke hij aldus een slechte dienst beezen heeft.
Plato!

Ik bevind mij in het hier en nu. Deze plaats op aarde is mij vertrouwd. Ik leef in dit eindige, in dit toevallige alsof het absoluut was. Ik accepteer in vanzelfsprekendheid, wat ik in mijn omgeving aantref. Dat betekent ook: ik accepteer vooroordelen, ik oordeel onverantwoord, ik ben van mijzelf uit niet kritisch.

Het is de confrontatie met de ander die dit doorbreekt. De vader, die in de homofilie altijd een verderfelijk kwaad heeft gezien, komt tot twijfel, als zijn zoon in deze een bekenenis doet. Hoe komt dat? De ander is niet te definiëren, hij is een raadsel. De homofiele zoon maakt de homofilie tot een raadsel. De ander doorbreekt als de vreemdeling mijn voor-

oordelen. Wanneer die vreemdeling echter mijn zoon mocht zijn, dan sta ik meer voor hem open.

Er zijn in de praktijk van de ethiek enkele, vrij algemeen erkende gedragsregels, die door de overwegingen van Lévinas in hun eigen licht komen te staan. Deze gedragsregels komen uit een andere geest voort dan die welke in de geciteerde passage van Plato doorschemert. Men neemt als vanzelfsprekend aan, dat de drenkeling gered moet worden, de verdwaalde opgespoord, de hongerige gevoed, de gewonde verzorgd, het slachtoffer geholpen en de man op het dak van zelfmoord afgehouden moet worden. Het gaat er in zo'n geval niet om wat de ander wil. Er wordt van mij ook niet een beoordeling van het goede gevraagd, maar wat telt, is de onmeetbare waarde van de ander. De dienstbaarheid betreft de ander zonder meer, in zijn onzichtbaarheid. Tegelijk betreft het de ander in zijn miserie. "Wanneer een mens van honger sterft en men hem te eten kan geven, is er geen bijzondere situatie mogelijk, waarin het juist zou zijn te zeggen: het is tactisch beter om hem te laten sterven". (Kolakowski)²

Ik ben in deze dienst aan de ander niet gericht op diens geluk. Wie weet, welke ellende deze mens te wachten staat, omdat hij gered is. Ik kan deze dienst ook niet plaatsen in het kader van een visie op de maatschappij, op een gewenste sociale orde. Veronderstel dat men op maatschappelijke gronden tot de conclusie komt, dat er in een land te veel mensen zijn om het geluk en de zelfontplooiing van die velen mogelijk te maken, dan kan men toch niet op grond daarvan de medische hulpverlening staken. De dienst aan de individuele mens gaat de maatschappelijke orde in dit opzicht te boven. De maatschappelijke orde is een machtsstructuur die nodig is om de zelfontplooiing van de mens mogelijk te maken en om onrecht tegen te gaan. Deze maatschappelijke orde is datgene wat te beoordelen is, zij behoort tot het zichtbare. De ander stijgt als het onzichtbare

daarboven uit.

Het respect voor de ander kan men ook zo verstaan: gij zult de ander de ander laten. Gij zult hem niet vastpinnen als dief, als reactionnair, enz. Dat wil zeggen, dat men de mogelijkheid tot dialoog moet openhouden.

De dialoog is ongemakkelijk. Allereerst omdat de ander de bron is voor de zelfcritiek. Van mijzelf uit ben ik niet critisch. Door het contact met de ander te onderhouden doorbreekt men eigen vooroordelen. Dit is een verliezen van het vertrouwde, een uitnodiging om onzekerheid te accepteren, een impuls tot zelfstandigheid. Maar de dialoog is nog in een ander opzicht ongemakkelijk. Overtuigingen waardoor ik mij gebonden voel, ideeën over recht en onrecht die mij beroeren, godsdienstige gedachten die mij dienstbaar zijn, worden door de ander vaak niet erkend.

Ik ervaar voortdurend, dat de evidente waarheid geloochend wordt. (Dit is geen logische uitspraak, maar meer een emotionele. Ik probeer het gevoel van radeloosheid te vertolken, als de beste argumenten waarover men beschikt, geen weerklank vinden.) Dit kan leiden tot ketterjacht en fanatisme. Maar ook hier kan de ander niet ingekapseld worden in mijn waarheid. De evidentie is er dan blijkbaar voor mij en niet voor de ander. Ik heb geen reden om deze evidentie los te laten, als het een waarheid is, die mij ethisch verplicht. Ook in dit opzicht gaan openbaring uitverkiezing en verantwoordelijkheid samen. (vgl. blz. 190).

§43 Het eerste woord

Gij zult niet doden. (Ex. 20,13)

In het voorafgaande werden enkele ethische aspecten van de onzichtbaarheid van de ander uitgewerkt. Men zou dit alles

kunnen samenvatten in de eis, dat de ander gerespecteerd moet worden. Op deze manier drukt Lévinas zich echter niet uit. Hij zegt, dat het eerste is: gij zult niet doden.¹ Deze andere formulering heeft bijzondere betekenis, omdat zij pregnanter de wijsgerige reflectie op de grondslag van de ethiek samenvat. Hoe dit in het verbod: "gij zult niet doden", tot uitdrukking komt, zal nu onderzocht worden.

Het is de blik van de ander, waardoor het onzichtbare openbaar wordt. Dit geldt altijd. Er zijn echter situaties, waarin het eigene van de blik ons sterker aanspreekt. Dit is het geval in de confrontatie met de vreemdeling. De vreemdeling is in zijn machteloosheid, in zijn naaktheid bij uitstek de openbaring van de ander. Deze presentie van de ander zelf is niet gemakkelijk, omdat zij aan mij de eis stelt, dat ik het mij eigene opgeef, buiten het perspectief van mijn geluk stel, aan de ander geef. De ander is als vreemdeling in zijn naaktheid behoeftig en arm, een karikatuur van het menselijke, tegelijk in zijn onschuldigheid en machteloosheid een beroep op mij, een norm, een stem uit den hoge, heilig.²

De ander is de machteloze die ~~exorbitante~~ eisen stelt. Deze eisen kunnen irriteren, de machteloosheid geeft een kans aan mijn macht. Als de presentie van de ander onontkoombaar is, kan deze daarom agressie oproepen. Nu wordt aan deze agressie meestal een halt toegeroepen door praktische overwegingen omtrent de consequenties. De ander zal beschermd worden door zijn eigen kracht, door verwanten en vrienden, door het recht, d.w.z. door de afstraffing die mij bedreigt. Maar met die bescherming wordt de ander ingekapseld in een wereld. De ander zélf is juist niet ingekapseld. Daarom is ook de vreemdeling, de onbeschermd, zoveel te meer openbaring van de ander zelf. Daarom is ook de agressie niet een gedragsvorm die door de beschaving of door de cultuur overwonnen wordt, maar een grondthema van de ethiek.

Het onzichtbare van het gelaat treedt naar voren in de verschijningsvorm van het gelaat, een vorm die gebed ligt in het zintuiglijke.³ De blik doorbreekt de verschijningsvorm, maar niet buiten die verschijningsvorm om. De blik is er in gevangen. In de context van de wereld is de blik, het gelaat of de vreemde deling vrijwel niets. De fysische weerstand is gering.⁴ Een kogel, een dolkstoot is voldoende om er een eind aan te maken. Desalniettemin is het gelaat niet van de wereld. Wat van de wereld is, wordt mij als het ware aangeboden: ik kan het benutten, in bezit nemen. Mocht het zich aan mij onttrekken - de hardheid van een rots, de afstand van een ster⁵ - dan nooit definitief in alle opzichten. De negatie van het werk en van het gebruik⁶ of de negatie van de logos - negatie omdat ik de dingen niet zo neem als ze in eerste instantie verschijnen - is nooit volledig, is altijd tegelijk een erkenning van de mogelijke betekenis. Omdat het gelaat niet van de wereld is, maar een nieuwe dimensie opent, is er hier een nieuwe mogelijkheid tot negatie. De moord heeft de intentie van een totale negatie⁷, van een totale ontkenning van de betekenis. Een betekenis zonder context is niet samengesteld en dus ook niet gedeeltelijk te negeren. "Doden is niet beheersen, domineren, maar vernietigen, absoluut van elk begrijpen afzien".⁸ "De ander is het enige wezen dat ik kan willen doden".⁹

De totale negatie, de vernietiging kan slechts gewild worden ten aanzien van datgene wat zich volledig aan mijn beheersing onttrekt. Wat zich volledig onttrekt aan mijn macht, ofschoon zelf machteloos, is tegelijk datgene wat mijn macht transcendeert. Men kan dit weerstand noemen.¹⁰ Maar deze weerstand is dan niet reëel, maar ethisch, zegt Lévinas.¹¹ (De woorden "reëel" en "ethisch" kunnen hier uit de samenhang begrepen worden. Om het verschil in weerstand in twee woorden tot uitdrukking te brengen, heeft hij naar deze termen gegrepen. Men kan ze laten schieten,

als men betere termen weet.) Deze transcendentie in de blik, deze ethische weerstand is de expressie van het gelaat, het eerste woord. De wortel van de taal is de blik (§15). Nu blijkt, dat dit eerste "spreken" ethisch is. Om nu tegelijk 1) de mogelijkheid van de intentie tot totale negatie en 2) de transcendentie boven mijn macht aan te geven, wordt de inhoud van dit "woord" aangeduid met het verbod: ¹²gij zult niet doden.

§44 Eschatologie

de Heer Jahweh zal uit alle
gezichten de tranen wegwissen
Jesaja. (25,8)

In deze paragraaf wordt allereerst naar voren gebracht, dat er in de ethiek zelf een impuls is tot ver-beelding van eschatologische verwachtingen, vervolgens, dat hiermee vaak het domein van de filosofie verlaten wordt, om dan tenslotte te wijzen op het feit, dat Lévinas deze stap niet doet.

Onder een eschatologische verwachting wordt over het algemeen verstaan een verwachting aangaande het uiterste, het laatste, het uiteindelijke. Voor de gemeenschap is het een verwachting van een rijk van vrede en gerechtigheid. Voor het individu gaat het om een verwachting die over de dood heen reikt. Kenmerkend voor het voorwerp van deze verwachting is, dat het niet ervaren wordt en dat het in tegenspraak is met de ons bekende gang van zaken. Een zakelijke observatie van het feitelijk gebeuren kan voor deze verwachting geen fundament ontdekken.

Lévinas spreekt reeds op de tweede bladzijde van het voorwoord van TOTALITÉ ET INFINI over "de eschatologie van de messiaanse vrede". Voor de christen lijkt dit een bekende ge-

daachte. Ik wil proberen te laten zien, dat de eschatologie van Lévinas niet in de bekende theologische kaders past. Men gaat wellicht uit van de veronderstelling dat Lévinas een gelovige jood is, en denkt dan aan een onderscheid tussen geloof en filosofie. Welnu, ik ben van mening, dat dergelijke onderscheidingen voor het denken van Lévinas niet adequaat zijn. In de laatste paragraaf (Slotbeschouwing) kom ik op dit thema terug. In deze paragraaf gaat het slechts om een negatieve karakterisering van zijn eschatologie. Tot een positieve karakterisering van dit thema in 'TOTALITÉ ET INFINI' ben ik nu niet in staat.

De wijsgerige reflectie op de ethiek is veelsoortig. Dit moge uit de volgende alinea's blijken. G.E. Moore zegt in zijn *PRINCIPIA ETHICA*¹, dat de moeilijkheden en onenigheden vooral aan een erg eenvoudige oorzaak te wijten zijn, nl. aan de poging om vragen te beantwoorden zonder eerst te onderzoeken, wat precies de vraag is, waarop men het antwoord verlangt. Hij wil dus allereerst ons spreken over de ethiek onderzoeken. Er zijn inderdaad moeilijkheden om in de ethiek tot overeenstemming te komen. Ik meen echter, dat Moore het wezenlijke van de ethiek miskent, als hij een zo eenvoudige oorzaak aanwijst. Aan het eind van §38 heb ik aangaande de algemene ethische oordelen een suggestie gedaan, die veel diepere oorzaken doet vermoeden.

De reflectie van andere wijsgeren over de ethiek loopt uit op richtlijnen om het geluk te vinden. "Het geluk van de wijze door de filosofie - dat is het universele thema van de oudheid" volgens Jankélévitch.² Het advies kan een zoeken en verstandig omgaan met de genoegens behelzen, maar ook inhouden, dat men zich van de lichamelijke genoegens onafhankelijk maakt. De rechtvaardigheid kan voorgesteld worden als een voorwaarde voor vriendschap en vrede, bestanddelen van het geluk. De na-

druk kan ook liggen op de ontplooiing van eigen mogelijkheden, op de harmonische ontwikkeling van de natuurlijke gaven. Er zijn ethici die zich speciaal interesseren voor de maatschappelijke ordening terwille van het algemeen welzijn. Anderen verdiepen zich speciaal in een rangorde van waarden en in de psychologische consequenties of in de levensstijlen, die door deze waarden opgeroepen worden.

Spreekt men van een hiërarchie van waarden, dan zou men ook van een hiërarchie van ethische filosofieën kunnen spreken. De hoogste vormen van ethisch-wijsgerige reflectie overschrijden natuurlijke gegevenheden, "laten de functies van de bezonnenheid of de richtlijnen voor het edele achter zich"³ en introduceren het absolute, als een goed zonder context, als een onvoorwaardelijke imperatief of als het andere, de transcendentie.

Waardoor worden deze vormen van ethisch-wijsgerige reflectie geïnspireerd? Waarom stoten zij door tot het absolute? Is het niet, omdat de mens beproefd kan worden? Het gaat dan in concreto om de ervaring, dat de ander op zodanige wijze het slachtoffer van onrecht kan zijn, dat de wijze overwegingen over geluk en algemeen welzijn voor deze mens hun betekenis verliezen. Het gevoel van machteloosheid dat daaruit voortkomt, kan de gedachten en het streven weer leiden in de richting van macht, van een nieuwe maatschappelijke ordening, maar deze visie op de maatschappij zal in eerste instantie ongehoord zijn. (Hierin onderscheidt Plato⁴ zich van Aristoteles.) Het is zelfs mogelijk, dat de verabsolutering van zo geïnspireerde ethisch-maatschappelijke idealen tot onrecht leidt.

Juist als we ons deze mogelijkheid van het ethische: dit doorstoten tot het absolute voor de geest halen, juist als we ons realiseren, wat hier aan de hand is, kunnen we de impuls tot eschatologische verwachtingen begrijpen.

In een preek over de profetie zei Schillebeeckx, dat de profeet zich zodanig in het lijden van de mensheid verdiept, dat hij vandaar uit de eis en de belofte van de vrede en de troost, van de ideale samenleving stelt. "Dan smeden ze hun zwaarden tot ploegijzers om." (Jesaja 2,4). Het is als het ware de zekerheid: dit kan zo niet langer! De profetie - dit zijn nu overwegingen van mij - wijst op een omkering, op een omslaan naar het tegendeel. (De dialectiek van Marx roept associaties aan de profetie op - waarbij ik wil opmerken, dat het niet om een belofte voor het ik van de strijder gaat⁵.) Daarmee stelt de profetie het eschatologisch vooruitzicht.

In een andere gedaante komt de eschatologie bij Plato naar voren. Het onrecht, dat diens ethisch denken voortdrijft, is de veroordeling van Sokrates. De APOLOGIE, de KRITTOON en de PHAIIDON, dialogen die zich met de dood van Sokrates bezig houden, ontkennen, dat diens dood het einde is. De GORGIAS, waarin verdedigd wordt dat het beter is onrecht te lijden dan onrecht te doen, stelt evenals de STAAT⁶ rechters na de dood in het vooruitzicht. De beproeving door onrecht wordt met de gekruisigde in het tweede boek van de STAAT⁷ tot het uiterste doorgetrokken. Plato beseft, dat hij voor de absolute ongeoorlooftheid van het onrecht zelfs in de ergste nood geen instemming verwerven kan en dat de toehoorders van Sokrates hun geluk hiervoor niet willen laten schieten, als hij een beroep kan doen op een hiernamaals (volgens Pieper op een goddelijke openbaring)⁸. Daarom loopt zijn ethiek op een eschatologie uit.

In dit verband moet ook Kant genoemd worden. Ook bij Kant wordt de beproeving precies omschreven. De rechtvaardige houdt stand, ondanks laster, ondanks de nood van de gezinsleden die hem om een compromis met het onrecht bidden - en dit omdat de plicht het onvoorwaardelijk eist⁹. Wat zijn inspiratie mag zijn, is mij niet duidelijk^{10*}.

Hij doet echter om de algemeenheid van het onvoorwaardelijke bevel te verdedigen, geen beroep op voorstellingen omtrent het boventijdelijke,¹¹ die van elders komen, dit in tegenstelling tot Plato. Plato beargumenteert, uitgaande van de ideeënleer (PHAIDON, PHAIDROS), de onsterfelijkheid van de ziel. Dit biedt hem dan de mogelijkheid om beloning en straf na de dood in het vooruitzicht te stellen. Bij Kant blijft het fundament de ethiek zelf. In dit opzicht komt hij overeen met Lévinas. De ethiek leidt Kant echter tot het postulaat van de onsterfelijkheid van de ziel en tot een "Hinterwelt".

Wanneer iemand de onsterfelijkheid van de ziel - de visie dat de dood de persoonlijke identiteit van het ik niet vernietigt - in zijn filosofie introduceert, overschrijdt hij de ethische orde. De onsterfelijkheid van de ziel is geen opgave voor het ethisch handelen maar een theorie over het zijn van de persoon. De massale ervaring leert, dat de doden niet terugkeren, zich niet manifesteren, geen levensteken geven, en de enkele gevallen, waarvan in de geschiedenis verhaald wordt, staan als raadsels voor ons. De geschiedenis stelt ons geregeld voor raadsels - wie begrijpt Napoleon? - haar verklaringen zijn benaderend^{12*}. Een benaderende verklaring van de geschiedenis omtrent verschijningen kan andere uitgangspunten kiezen dan de gedachte aan een onsterfelijke ziel. Men kan evenmin langs de weg van de vooronderstellingen de onsterfelijkheid van de ziel aantonen. Er is in de orde van de logos niets, dat aan de ethiek voorafgaat. Het eerste woord is: gij zult niet doden.

Om de houding van Lévinas te verduidelijken, wijs ik op Plato. Plato zegt: Het is beter onrecht te lijden dan onrecht te doen. Is dit voor mij niet zonder meer geldig? Buiten overwegingen omtrent straf en beloning om? Misschien had Sokrates, de leermeester van Plato, voor zichzelf geen onsterfelijkheid

nodig en was de ethische opdracht hem voldoende.¹³ Maar Plato wil ook anderen voor zijn visie winnen. De rechtvaardigheid eist de rechtvaardige staat en de rechtvaardige staat eist de samenwerking van velen. En om deze velen te winnen doet hij een beroep op de gedachte aan rechters na de dood. Wanneer ik echter, buiten elke gedachte aan straf of beloning om, van de onvoorwaardelijkheid van de ethische opdracht overtuigd ben, doe ik dan de waarheid niet tekort, als ik om de ander voor mijn visie te kunnen winnen, een beroep op iets anders doe dan op deze ethische opdracht zelf? Maar hoe zal dan, terwille van het slachtoffer, de rechtvaardige staat verwezenlijkt worden? Lévinas spreekt over een fundamentele contradictie in ons bestaan, n.l. gelijktijdige noodzaak van een hiërarchie die door Athene geleerd wordt en van het enigszins anarchistische ethische individualisme, waarvan Jeruzalem getuigt.¹⁴ Mag men dit als een bevestiging van ons dilemma opvatten? Misschien is het in dit verband van belang op te merken, dat in het jodendom over het algemeen de gedachte aan de zending, de missionering ontbreekt. (En wellicht ook op het feit, dat de joden vaak zelf het slachtoffer zijn geweest.)

In TOTALITÉ ET INFINI is vrij geregeld sprake van de eschatologie van de messiaanse vrede. De karakterisering van het thema van de eschatologie was negatief: Men vindt bij Lévinas geen verwijzingen naar een "Hinterwelt" of naar het boventijdelijke, ofschoon een ethiek, die de beproeving serieus neemt, hiertoe aanleiding geeft. Ik heb mij niet gewaagd aan een positieve karakterisering, allereerst, omdat ik nog te weinig licht zie in de teksten die op dit thema betrekking hebben, bovendien, omdat het mij nog niet duidelijk is, welke ernstige bezwaren Lévinas tegen de theologie heeft, en tenslotte, omdat ik het niet uitgesloten acht, dat Lévinas zich in zijn latere werk van dit thema gedistancieerd heeft.

SLOTESCHOUWING

le judaïsme se sent extrêmement
proche de l'Occident, je veux
dire de la philosophie.
Lévinas¹

Lévinas is een joods denker. Hij stamt uit een familie van rabbijnen.² Hij geeft commentaren op de TALMOED. Dit is echter zijn "violon d'Ingres",³ zoals hij in een gesprek zei. Zijn voornaamste werkzaamheid ligt op het terrein van de filosofie. Moet men zijn positie dan opvatten als een positie die vergelijkbaar is met die van een christelijk filosoof, van een Jacques Maritain? Dit zou m.i. misleidend zijn. Er is voor Lévinas geen geldige theologie. "De Plaats van het Goede boven het zijn, dat is de meest diepzinnige leer - de definitieve leer - niet van de theologie, maar van de filosofie", zegt Lévinas.⁴ Zo'n uitspraak is, dunkt me, van een christelijk filosoof niet te verwachten. Voor deze laatste is de filosofie niet definitief. Maar wat betekent het dan een joods denker te zijn? In ieder geval houdt dit voor Lévinas een grote eerbied voor de Bijbel en voor de Talmoed in: De joodse religie is niet voorbijgestreefd door het christendom,⁵ maar zij heeft zich ontwikkeld in de Talmoed en in de commentaren daarop. "Het denken van de leraren van de Talmoed - zegt Lévinas - komt voort uit een reflectie, die radicaal genoeg is om ook te voldoen aan de eisen van de filosofie".⁶ Als ik hier nu nog een andere uitspraak aanhaal, - "de waarheid (de kennis van God) is voor hen geen zaak van dogma's maar van handelen"⁷ - is het dan voldoende duidelijk, dat Lévinas geen joods denker is in de zin waarin bijvoorbeeld Maritain een christelijk denker is?

Er is voor Lévinas geen sprong of keuze die leidt van de filosofie naar de theologie. Het erfgoed van de rabbijnse tra-

ditte is voor hem iets, dat hij zich op wijsgerige wijze eigen tracht te maken. Dit betekent, dat hij bijvoorbeeld aan de schepping van de wereld, van de materie of van het anonieme zijn voorbijgaat, als hij deze gedachte voor zichzelf niet verantwoord kan; dat de gedachte van het messianisme niet a priori vaststaat; dat hij prerogatieven van het joodse volk kan interpreteren als een uitverkiezing van het ik, n.l. met betrekking tot verantwoordelijkheid voor de ander, e.d.. Dat betekent m.a. ook, dat Lévinas ten aanzien van het joodse erfgoed onderscheid kan maken tussen datgene waarvan hij beslist overtuigd is en datgene waarvan hij de zin vermoedt. Dit zou voor zijn studie *TOTALITÉ ET INFINI* kunnen betekenen, dat er een harde kern is, een visie waarvoor hij de lezer instemming vraagt, een overtuiging die hij beargumenteert, maar ook een aantal suggesties, aangeduid voor de term "misschien",⁹ suggesties die aangeven in welke richting zijn zoeken gaat.

Ik heb in deze studie gepoogd te laten zien, dat Lévinas wijsgerig te werk gaat. De verwijzingen naar joodse motieven dienden niet om de gedachten van Lévinas te verklaren door historische invloeden in de gevallen, dat de evidentie te kort schoot, maar om te verduidelijken op welke manier Lévinas joodse thema's uitdiept tot algemeen menselijke thema's. Het gaat hier om een particularisme, dat voorwaarde is voor de universaliteit.¹⁰ Deze gedachte keert in *DIFFICILE LIBERTÉ* geregeld terug, evenals de waardering voor de grieken en voor de kennis.¹¹

Misschien wordt de strikt wijsgerige opzet van *TOTALITÉ ET INFINI* verduisterd door de methode van de concretisatie. Lévinas begint met het thema van de transcendentie. Dit begrip vat als het ware zijn gehele filosofie samen. Ik hoop, dat daarvan in het voorafgaande iets duidelijk geworden is. Het begrip transcendentie veronderstelt aan de ene kant een term, die niet verlaten kan worden, en anderzijds het ab-

soluut andere.¹² De concretisatie van deze term is het ik. De concretisatie van het absoluut andere is de ander. Voert men de concretisatie nog verder door, dan is er het genietende ik en de vreemdeling die door zijn epifanie zegt: Gij zult niet doden. Langs deze lijnen wordt de betekenis van de taal, van de gastvrijheid, van het absolute, van de scheiding ontvouwd. Dit kan de indruk wekken, alsof een gelovige zijn visie uiteenzet. Om deze indruk weg te nemen heb ik gepoogd een andere weg te bewandelen, zodat pas in het vijfde hoofdstuk het verband tussen de transcendentie en de ander aan de orde komt, en pas in het laatste hoofdstuk de ethiek.

Ik wil deze studie besluiten met een kleine opmerking. Wanneer men Lévinas prijst om zijn oorspronkelijkheid, is mij dat te weinig. Lévinas zou zelf waarschijnlijk wijzen op de ouderdom van de joodse traditie.¹³ Een belangrijk criterium ligt in de vraag, of de lezer kan instemmen met zijn gedachten.

NOTEN

De citaten uit TOTALITE ET INFINI, (serie Phaenomenologica, Nijhoff, den Haag 1961) zijn alleen met het nummer van de blz. en van de oeginregel aangeduid, dus (4,+20) betekent blz.4, regel 20 e.v. Voor andere werken van Lévinas zijn de volgende afkortingen gebruikt:

- D.E. EN DECOUVRANT L'EXISTENCE AVEC HUSSERL ET HEIDEGGER, réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux, Paris 1967.
 D.L. DIFFICILE LIBERTE, Essais sur le Judaïsme, Paris 1963.
 E.E. DE L'EXISTENCE A L'EXISTANT, Paris 1947.
 H.A.H. HUMANISME DE L'AUTRE HOMME, Montpellier 1972.
 M.G. HET MENSELIJK GELAAT, essays van Emmanuel Lévinas, vertaald door O. de Nobel en A. Peperzak met een inleiding van A. Peperzak, Utrecht 1969.

Verder is verschillende malen verwezen naar

- A.T. R. Descartes, OEUVRES, publiées par Ch. Adam et P. Tannery.
 E.N. J.-P. Sartre, L'ETRE ET LE NEANT, Paris 1943.
 F.E.M. S. Strasser, FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE, Arnhem-Zeist 1962.
 PdlP M. Merleau-Ponty, PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION, Paris, 1945.
 S.Th. Thomas van Aquino, SUMMA THEOLOGIAE.
 SuZ M. Heidegger, SEIN UND ZEIT, Tübingen 1960⁹
 Wegm M. Heidegger, WEGMARKEN, Frankfurt am Main 1967.

- Kant's KRITIK DER REINEN VERNUNFT is geciteerd naar de tweede druk, in de uitgave, verzorgd door R. Schmidt, aangeduid met B. (Philosophische Bibliothek, Hamburg 1956.)
 Kierkegaard is geciteerd volgens de duitse uitgave, GESAMMELTE WERKE, vertaling door E. Hirsch e.a. (Diederich, Düsseldorf Köln 1950 e.v.)
 Pascal's PENSEES zijn geciteerd volgens de uitgave in de serie Classiques Garnier, texte de l'édition Brunschvicq, introduction et notes par Ch.-M. des Granges, Paris 1948.

Voor citaten uit de Bijbel is de plaats in de tekst zelf aangegeven.

blz

Het onzichtbare

- 18 15 lorsqu'elle devient conscience de soi en même temps que conscience de l'extériorité dépassant sa nature, lorsqu'elle devient métaphysique, LE MOI ET LA TOTALITÉ in "Revue de Métaphysique et de Morale" 59 (1954) blz 354, n.G.109/110.

Het menselijk gelaat

- 1 Citaat Ben Wolken, tijdschrift ROEPING 36(1960) blz 300
 2 Genoegen van het kijken, Aristoteles, METAPHYSICA A, 980a.
 19 3 D.E.193: La manifestation d'Autrui se produit certes, de prime d'abord, conformément à la façon dont toute signification se produit. Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte.
 4 Le visage déchire le sensible (172,+37).
 5 Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, (21,+34)
 6 vgl. Sartre, L.N. le regard, 310 e.v.
 21 7 absolveren (in het frans s'aossoudre), zie (21,+8), (35,+38), (49,+35), (70,+15), (75,+14), (82,+7) en nog verschillende andere plaatsen.
 8 Strasser, F.E.N.169.
 9 A. Roland Holst, HET ONZICHT, uit DE LIJDENING, zie VERZAMELDE WERKEN gedichten 2, '948 Bussum-Deniaag, blz 18.
 22 10 J. Plat, ETHIEK EN GODSDIENST, VAN IMMANUEL KANT TOT IMMANUEL LÉVINAS, in: alg.ned.tijdschrift voor wijsb. 64(jan.1972), blz 20.
 11 Sartre, E.N.313: un trou de vidange; E.N.329: un au-delà de monde; D.E.198: Et Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un trou dans le monde.

Het anonieme zijn

- 23 1 citaat Hölderlin, slot van DER RHEIN, in Hölderlin GESAMIELTE WERKE, uitg. B. v. Heisler, 1954, blz 256.
 2 Het anonieme zijn - Lévinas gebruikt ook de term: il y a, zie LE TEMPS ET L'AUTRE, in Jean Wahl e.a. LE CHOIX, LE MONDE, L'EXISTENCE, Grenoble, Paris 1947, blz 134 e.v., E.N.93 e.v., apeiron (115,+5), (132,+22) e.a., il y a (116,+17), (117,+3), e.a. over het apeiron, zie Th.G.Sinnige, MATTER AND INFINITY IN THE PRESOCRATIC SCHOOLS AND PLATO, Assen, 1968.
 3 de nacht, zie E.E.94 e.v.
 4 la lumière fait apparaître la chose en chassant les

- blz Het anonieme zijn
23 ténèbres, elle vide l'espace (163,+34).
24 5 Ernest Hello, L'HOMME, Paris, 1926²⁹, blz 12
6 Plato, PHAIDON, 81c.
7 "le monde cassé" (titel van een toneelstuk van Ga-
 briel Marcel) en "le crépuscule d'un monde", zie E.E.25.
8 Irrnis und Wirmis, volgens de vertaling van Buber en
 Rosenzweig, DIE FÜHRER BÜCHER DER WEISUNG, Köln 1954.
9 mythisch, zie blz 114: Le format mythique de
 l'élément.
- 25 10 hiërofanie, een term van Mircea Eliade, bijv. in
 TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS, Paris 1953, passim.
11 Walter Otto, DIE GÖTTER GRIECHENLANDS, Bonn, 1929,
 blz 102 e.v.
12 Dieux sans visage (115,+34)
13 de middagduivel (Ps. 91,6, kerklatijn)
14 C. Verhoeven, Roeping 34,2 (juni 1958), blz 100.
15 Cette manière d'exister sans se révéler, en dehors
 de l'être et du monde, doit être appelée mythique.
 (116,+8).
- 16 De informatie over het woord tohoe werd mij verschaft
 door drs. C. Brakkee o.p. Het woord, dat de hebreeuw-
 se term tohoe weergeeft, is onderstreept. Ik heb de
 STATEN-BIJBEL geciteerd, omdat deze vertaling zeer
 woordelijk is.
- Het ik en het geluk
- 26 1 citaat La Fontaine, zie (91,+8)(107,+37) en La Fon-
 taine, LE MILAN ET LE ROSSIGNOL (FABLES CHOISIES,
 ed. G.Couton, Paris 1962, blz 264).
2 Malraux, LA CONDITION HUMAINE (le livre de poche),
 Paris 1946, blz 46: Une espèce d'affirmation absolue,
 d'affirmation de fou.
3 E. Lévinas AUTREMENT QU'ÊTRE, OU AU-DELA DE L'ESSENCE
 den Haag 1974 (serie: Phaenomenologica)
- 27 4 Ce bout du monde, univers de mon comportement
 quotidien, cette ville ou ce quartier ou cette rue où
 j'évolue, cet horizon où je vis, je me contente de la
 face qu'ils m'offrent, je ne les fonde pas dans un
 système plus vaste. C'est eux qui me fondent. Je les
 accueille sans les penser (111,+3).
5 Merleau-Ponty: ancrage, PdlP.117,285,323., vgl. Nous
 avons besoin d'un absolu dans le relatif PdlP.287.
6 Dieu nous appelle toujours trop tôt à Lui. On veut l'
 ici-bas. (11,+17).
- 28 7 Le suicide est tragique, car la mort n'apporte pas
 de solution à tous les problèmes que la naissance a

- blz De transcendentie
- 38 in OEUUVRES COMPLÈTES (Pleiade), Paris 1963, blz 229.
- 5 Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre (3,+18), vgl. Transcendance et Hauteur in: "Bulletin de la société française de philosophie" (séance du 27 janvier 1962) 56¹(1962) blz 94: le "Tout autre" de Kierkegaard, vgl. Kierkegaard, PHILOSOPHISCHE BROCKEN, blz 42: das schlechthin Verschiedene.
- 39 6 sans que cette relation devienne apostasie et extase (12,+13); La théorie exclut l'implantation de l'être connaissant dans l'être connu, l'entrée dans l'Au-delà, par extase (18,+36). Socrate condamnant le suicide au début du PHEDON, se refuse au faux spiritualisme de l'union pure et simple et immédiate avec le divin, qualifiée de désertion. (19,+8), zie PHAIDON, 62c. Men denke aan de sprong van Empedocles in de Etna, volgens Diogenes Laërtius, LEVENS, LEERSTELLINGEN EN UITSPRAKEN VAN BEROEMDE WIJSGEREN VIII,69

- Het ik en de mens
- 40 1 citaat Sokrates, zie Plato, PHAIDROS 230a
- 41 2 biologische soort, informatie verschaft door drs. A. Seelen o.p.
- 3 het levend wezen dat kan spreken, vgl. Heidegger SuZ 25 en Aristoteles, POLITICA I,1,1253a10
- 44 4 openheid van een concrete Wij-gemeenschap. Strasser F.E.M.81
- 45 5 uitsluiting van afwezigen, Plato, GORGIAS 472b, 486e, MENOON 71d, opdracht t.o.v. derden LYSIS 211a, MENOON 100c
- 6 das entspringende Ich, (im folgenden auch "primäres Ich" und "Ursprungs-Ich" genannt), S.Strasser, SEELE UND HESEELTES, Wien 1955, blz 64

- Het wijsgerige probleem
- 46 1 citaat Kant, KRITIK DER REINEN VERNUNFT B1
- 49 2 pluralisme, zie blz 77e.v.
- 3 cultureel ontwerp, zie LA SIGNIFICATION ET LE SENS in H.A.H. en M.G.152 e.v.
- 50 4 Strasser, F.E.M.65: de menselijke subjecten onthullen het objectiviteitsaspect der werkelijkheid door middel van een objectiverende praxis.
- 51 5 La notion du sujet caractérise la philosophie moderne (D.E.53)

- blz De wijsgerige "methode"
- 52 1 citaat Ludwig Wittgenstein, SCHRIFTEN I, Frankfurt am Main, 1960, no 79, blz 331
- 53 2 Wittgenstein, SCHRIFTEN I, no.89, blz 336: Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unsern Augen liegt. Denn das scheinen wir, in irgend einem Sinne, nicht zu verstehen.
- 3 Plato, de STAAAT 510c, 518c

- De dingen en hun context
- 56 1 citaat Merleau-Ponty, PdL 361
- 57 2 La signification ou l'intelligibilité ne tient pas à l'identité du Même (69,+36)
- 3 Thomas van Aquino, S.Th.I, qu.16, art.4
- 59 4 L'ambivalence de l'apparition est surmontée par l'Expression, présentation d'autrui à moi, événement originel de la signification (64,+32)
- 5 L'espace au lieu de transporter au delà assure simplement la condition de la signification latérale des choses dans le Même. (166,+4), vgl: Les formes des objets appellent la main et la prise. Par la main, l'objet est en fin de compte compris, touché, pris, porté et rapporté à d'autres objets, revêt une signification, par rapport à d'autres objets. (165,+30).
- 6 lichamelijk subject, zie R.C. kwant, DE L'EVALUOLOGIE VAN MERLEAU-PONTY (aula) Utrecht-Antwerpen 1962, blz 19 e.v.
- 60 7 Parler c'est rendre le monde commun, (49,+4), vgl: La généralité de l'Objet est corrélatrice, de la générosité du sujet (48,+36) en "Le discours instaure la signification" (179,+4).

- Betekenis buiten het spreken om?
- 1 S.Freud, GESAMMELTE WERKE, (Imago) London, (Fischer), Frankfurt am Main, deel XI, blz 422.
- 61 2 "La vérité suppose la justice" (62,+3) en vooral "L'anarchie du spectacle: le malin génie (63,+3)
- 3 le malin génie, zie Descartes (1e meditatie) A.T. IX,17.
- 4 springveren (2e meditatie) A.T. IX,25
- 5 dromen (1e meditatie) A.T. IX,14
- 6 un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant (1e meditatie) A.T. IX,17
- 62 7 het archimedische punt (2e meditatie) A.T. IX,19
- 8 geen afleiding (discours de la méthode, 2e deel) A.T. VI,11 en (1e meditatie) A.T. IX,13.

- blz Betekenis buiten het spreken om?
- 62 9 Ce séjour dans une demeure, l'habitation, avant de s'imposer comme fait empirique, conditionne tout empirisme et la structure même du fait s'imposant à une contemplation. Et, inversement, la présence "chez-soi", déborde l'apparente simplicité que lui trouve l'analyse abstraite du "pour-soi". (130,+37).
- 63 10 "U hoort mijn stemmen niet", enz. zie PdP 390 en 386
- 11 Shakespeare en Goethe (64,+28), zie bijv. MACBETH 1e acte, 3e scene en FAUST I Hexenküche, Walpurgisnacht.
- 12 c'est là le silence qui effraie. (64,+11) zie Pascal, PENSEES fragm. 206: Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.
- 13 Il concerne la sincérité de ce qui apparaît (64,+2)
- 14 Le malin génie ne se manifeste pas pour dire son mensonge (63,+9)
- 15 Elle procède comme d'une intention railleuse. (63,+29) la parole est au fond du silence comme un rire perfidement retenu. (64,+8)
- 64 16 S.Strasser, THE IDEA OF DIALOGICAL PHENOMENOLOGY, Pittsburgh 1969, blz 21: the "you" is older than the "I".
- 65 17 une pluralité insurmontable de significations et de mystifications. (37,+5)

De wereld en de taal

- 1 citaat M. Buber, DIALOGISCHES LEBEN, Zürich 1949, blz. 49
- 66 2 le monde devient notre thème - et par là notre objet - comme proposé à nous, il vient d'un enseignement originel au sein duquel le travail scientifique lui-même s'installe et qu'il requiert. Le monde est offert dans le langage d'autrui, (65,+1)
- 68 3 Thomas van Aquino, S.Th. I q86, art.1 sed contra: universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum, vgl. Aristoteles PHYSICA I,5; 189a6; DE ANIMA II,5;417b23.
S.Th. I.q17, art.3: Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei.
- 4 fantasma: S.Th.I.q86, art.1; DE ANIMA III,7;431b3
- 5 dōrlichten, vgl. DE ANIMA III,5;430a14.
- 69 6 noodzakelijk, in de zin van universeel, per se aan allen toekomend, vgl. Aristoteles ANALYTICA POSTERIORA I,4;73b28
- 7 Plato, TIMAIOS, 29a e.v.

- blz De wereld en de taal
- 71 8 Zie S.Th.I.q86, art.1 (corpus) quasi per quandam reflexionem
- 73 9 Strasser, F.E.M.66
- 74 10 Vgl. avec le solide, avec la chose, terme de l'analyse de l'être depuis Aristote.(278,+8). Vgl. ook het begrip "meuble" (104,+12)(106,+20)(131,+9)(131,+12)(134,+13)(134,+32).
- 75 11 Husserl: "Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht," geciteerd door Merleau-Ponty, SIGNES, Paris 1960, blz 223 noot 2.
- 77 12 Twijfel aan de ware wereld: Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparait, Merleau-Ponty, PdlP XV; il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. Sartre, L'EXISTENTIALISME EST UN HUMANISME, Paris, 1963, blz 22; Does it really help to imagine that there is some one full, objective, true account of nature and that the proper measure of scientific achievement is the extent to which it brings us closer to that ultimate goal? T.S. Kuhn, THE STRUCTURE OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS, Chicago 1970², blz 171, zie verder Lévinas H.A.H.33 (M.G.165) Et cette multivocité du sens de l'être - cette essentielle désorientation - est, peut-être, l'expression moderne de l'athéisme.
- 78 13 Lévinas, zie vooral § 32 en § 33 van deze studie.
- 81 14 Kant, KRITIK DER REINEN VERNUNFT, B 37 e.v.
- 82 15 Mozarts 40e symfonie, van 1788, zie GROTE WINKLER PRINS, trefwoord Mozart.
- 16 l'existence idéale est fondée sur le document, Merleau-Ponty, SIGNES, Paris 1960, blz.121.
- 84 17 Augustinus, CONFSSIONES XI, 27,36.
- 85 18 c'est un être culturel vers lequel ma pensée se tend plutôt qu'elle ne l'embrasse, Merleau-Ponty, PdlP 423.
- 86 19 Plato, bijv. PHAIDROS 247e (hò estin on ontoos).
- 20 Plato, PARMENIDES 130e(e.v.).
- 87 21 Strasser, F.E.M.81.
- 88 22 Es hat sich sonst nicht feststellen lassen, dass der menschliche Intellekt eine besondere feine Witterung für die Wahrheit besitzt und dass das menschliche Seelenleben eine besondere Gensigtheit zeigt, die Wahrheit anzuerkennen. Freud, GESAMMELTE WERKE (Imago) London, (Fischer) Frankfurt am Main, XVI, blz.237.

- blz De betekenis en de objectiviteit
- 90 1 Citaat Lévinas (69,+7).
 2 L'objectivité de l'objet et sa signification viennent du langage.(69,+1).
- 91 3 Heidegger, SuZ 61,73 e.v. Lévinas (67e.v.).
 4 Strasser F.E.M.78
 5 L'objectivité de l'objet est sous-estimée de la sorte.(67,+12)
 6 La fonction d'ustensile, comme la valeur que portent les choses, ne s'impose pas à la conscience spontanée comme la substance, mais comme l'un des attributs de ces êtres. (136,+10)
- 92 7 Or, l'aboutissement est le point où toute signification précisément se perd. (67,+31)
 8 La fin est inconsciente dès qu'elle est atteinte. (67,+37)
 9 vergenoegdheid, in het frans agrément, (66,+11), (107,+20),(116,+34) en elders.
- 10 En fait la signification ne se maintient que dans la rupture de l'unité ultime de l'être satisfait (68,+16)
- 93 11 La conscience qui gâche le bonheur, dépasse le bonheur et ne nous ramène pas sur les chemins qui y mènent. (68,+27)
 12 Cette façon pour l'objet d'être posé comme thème qui s'offre, enveloppe le fait de signifier; non pas le fait de renvoyer le penseur qui le fixe à ce qui est signifié (...), mais le fait de manifester le signifiant, l'émetteur du signe, une altérité absolue qui, cependant, lui parle et, par la même, thématise, c'est à dire propose un monde.(69,+2)
- 13 enseignement, bijv: la parole est enseignement. (71,+36), Présence dominant celui qui l'accueille, venant des hauteurs, imprévue et, par conséquent, enseignant sa nouveauté même. (38,+13)
- 94 14 L'expression ne consiste pas à nous donner l'intériorité d'Autrui. Autrui qui s'exprime ne se donne précisément pas et, par conséquent, conserve la liberté de mentir. Mais mensonge et véracité supposent déjà l'authenticité absolue du visage-fait privilégié de la présentation de l'être, étranger à l'alternative de la vérité et de la non-vérité, déjouant l'ambiguïté du vrai et du faux que risque toute vérité.(176,+34)
 15 Le signifié n'est jamais présence complète; (69,+15)
 16 Elle (l'objectivité) se pose dans un discours, dans un entre-tien, qui propose le monde. Cette proposition se tient entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité. (68,+37)

- blz De betekenis en de objectiviteit
- 95 17 Le monde précisément comme proposé, comme expression, a un sens, mais n'est jamais, pour cette raison même, en original. (69,+7)
- 18 Strasser, F.E.M.89 e.v.

- De taal en de confrontatie
met de ander
- 96 1 citaat Merleau-Ponty., PdlP 229
- 97 2 Maritain, PETITE LOGIQUE, Paris 1946¹⁴, blz.59
- 100 3 l'intention de parler ne peut se trouver que dans une expérience ouverte, elle apparaît, comme l'ébullition dans un liquide, lorsque, dans l'épaisseur de l'être, des zones de vide se constituent Merleau-Ponty PdlP 229
- 101 4 "Autrui et le Monde Humain", Merleau-Ponty, PdlP 398 e.v.
- 102 5 épiphanie, bijv.: En quoi l'épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible?(161,+1)
- 6 Ik heb het woord confrontatie gebruikt om de term "face-à-face" bij Lévinas weer te geven.
- 7 Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. (37,+28). La mise en question de moi, co-extensive de la manifestation d'Autrui dans le visage, - nous l'appellons langage. (146,+3) Le sens c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face à face originel du langage (181,+32). Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'expression originelle, est le premier mot: "tu ne commettras pas de meurtre".(173,+25). Le rapport avec Autrui ou le Discours (22,+15).
- 8 concretisatie: aan het eind van deze paragraaf is een belangrijke tekst geciteerd.
- 103 9 Heidegger SuZ §34 Rede, §58 Schuld.
- 104 10 La méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit - elle laisse à la concrétisation - une rôle qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition. (148,+25)

- De filosofie en de taal
- 1 Strasser, F.E.M.208
- 106 2 Sokrates, zie Plato, PHAIDROS 175d

- blz De filosofie en de taal
- 107 3 La thématization manifeste Autrui parce que la proposition qui pose et offre le monde, ne flotte pas en l'air, mais promet une réponse à celui qui reçoit cette proposition et qui se dirige vers Autrui puisqu'il reçoit, dans sa proposition, la possibilité de questionner. La question ne s'explique pas par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui elle s'adresse. La proposition se tient dans le champ tendu des questions et des réponses. La proposition est un signe qui déjà s'interprète, qui apporte sa propre clef. Cette présence de la clef qui interprète dans le signe à interpréter - est précisément la présence de l'Autre dans la proposition, la présence de celui qui peut porter secours à son discours, le caractère enseignant de toute parole. (69, + 23)
- 4 Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-même (37, + 29), zie Plato PHAIDROS 275e-276e en 278c(amunai, boëthein)
- 108 5 l'école conditionne la science (73,+9)
- 6 T.S.Kuhn, THE STRUCTURE OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS, Chicago, 1970², blz 85 e.v.
- Plato en Lëvinas over het onderwijs
- 109 1 citaat Lëvinas (73,+9)
- 2 Plato, MENOON 81d
- 3 THEAITETOS 149a
- 4 Kierkegaard, PHILOSOPHISCHE BROCKEN, blz 9,109
- 5 L'enseignement est un discours où le maître peut apporter à l'élève ce que l'élève ne sait pas encore. Il n'opère pas comme la maïeutique, mais continue la mise en moi de l'idée de l'infini. (155,-14)
- 110 6 Wo Begriffe fehlen, Goethe, FAUST I, 1995
- 7 windei, THEAITETOS 151e
- 111 8 MENOON 82b e.v.
- 9 Het slaafje kent geen meetkunde, MENOON 85a
- 112 10 Contre une pensée qui procède de celui qui "a sa tête à lui" (soophroneï, PHAIDROS 244a), il affirme la valeur du délire qui vient de Dieu, "pensée ailée" (PHAIDROS 249c) (20,+26)
- 113 11 Le langage ne se borne pas au réveil maïeutique de pensées, communes aux êtres. Il n'accélère pas la maturation intérieure d'une raison commune à toutes. Il enseigne et introduit du nouveau dans une pensée; l'introduction du nouveau dans une pensée, l'idée de l'infini - voilà l'oeuvre même de la raison. (194,+ 23)

- blz Plato en Lévinas over het onderwijs
- 12 PHAIROS 271b, Eutyphroon, Kritoon, zie de gelijknamige dialogen. Alcibiades, zie SYMPOSION 212e e.v.
- 114 13 niet vlees en bloed, Matt. 16, 17
- 14 L. Bouckaert: "De uitgangspunten van de filosofie van E. Lévinas" in: TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE (34) 1972, blz. 685.
- 15 Buber: DIE FÜNF BÜCHER DER WEISUNG
- 16 Il s'agit d'un particularisme qui conditionne l'universalité. (D.L. 39)

De betekenis van de ander

- 1 citaat van Lévinas (XII, +3)
- 115 2 épiphanie: ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage (48, +4); L'objet dévoilé, découvert, apparaissant, phénomène - c'est l'objet visible ou touché. (162, +30)
- 3 La signification n'est pas une essence idéale ou une relation offerte à l'intuition intellectuelle, encore analogue en cela à la sensation offerte à l'oeil. Elle est, par excellence, la présence de l'extériorité. (37, +38)
- 4 La signification est dans le surplus absolu de l'Autre par rapport au Même. (70, +2)
- 116 5 absolveren: L'extériorité absolue s'"absout" de la relation où il se présente. (21, +8); Les termes, les interlocuteurs, s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation. (169, +4)

Het ik en het oneindige

- 117 1 citaat Descartes, (3e meditatie) A.T. IX, 37.
- 118 2 alsof het absoluut was: La terre qui me soutient, me soutient sans que je m'inquiète de savoir qu'est ce qui soutient la terre (111, +2), je m'y tiens comme dans un absolu (111, +17), vgl. Nous avons besoin d'un absolu dans le relatif, PdLP 287.

Betoog en gesprek

- 119 1 citaat Lévinas (271, +38)
- 120 2 L'apologie où le moi à la fois s'affirme et s'incline devant le transcendant, est dans l'essence du discours. (10, +17)
- 3 La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit. (169, +14)

- blz De oorsprong van de zelfcritiek
- 121 1 citaat E. Mounier, TRAITE DU CARACTERE, édition revue et augmentée, Paris 1947, blz 517.
- 2 Le savoir ou la théorie signifie d'abord une relation avec l'être telle, que l'être connaissant laisse l'être connu se manifester en respectant son altérité (12,+23)
- 3 Heidegger SuZ 61: Damit Erkennen des betrachtenden Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt.
- 4 La fameuse suspension de l'acte qui rendrait la théorie possible, tient à une réserve de la liberté qui ne se livre pas ses élans, à ses mouvements primesautiers et garde les distances. (54,+28)
- 5 La théorie où surgit la vérité, est l'attitude d'un être qui se méfie de soi. (54,+30)
- 122 6 Cette critique de soi peut se comprendre (...) soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité. (54,+36)
- 7 genieten is: Amoncellement non systématique. (107,+4)
- 8 La conscience morale accueille autrui. C'est la révélation d'une résistance à ses pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente. La recherche de l'intelligible, mais aussi la manifestation de l'essence critique du savoir (...) - commence du même coup. (56,+29)
- 123 9 § 21 is een parafrase van blz 54 - 56 van TOTALITE ET INFINI.

- De ander en de transcendentie
- 125 1 citaat Kierkegaard: PHILOSOPHISCHE BROCKEN, blz 42.
- 2 wie vermag das absolute Sein sich in der Wahrheit zu äussern? Wie vermag daher eine für den Irrtum empfängliche Existenz an das Sein zu rühren, ohne es zu entwürdigen, E. Lévinas, "Martin Buber und die Erkenntnistheorie", in: PHILOSOPHIE DES 20. JAHRHUNDERTS - MARTIN BUBER (ed. A. Schilps) Stuttgart 1963, blz 119.
- 3 Le visage d'Autrui se manifeste kath'hautò (21,+37). L'être dévoilé est par rapport à nous et non pas kath'hautò (36,+12) Dévoiler, à partir d'un horizon subjectif c'est déjà rater le noumène (39,+4).

- blz De ander en de transcendentie
- 4 Plato, PARMENIDES 133a e.v.; Thomas van Aquino, S.Th., q.2, art 1.; Kant, KRITIK DER REINEN VERNUNFT, bijv B344
- 126 5 Kierkegaard, zie citaat begin § 22
6 Descartes, zie § 34
7 La conscience première de mon immoralité, n'est pas ma subordination au fait, mais à Autrui, à l'Infini. (55,+34)
- 127 8 L'absolument Autre, c'est Autrui. (9,+10)

Welk gezichtspunt? (I)

- 1 citaat Sartre: E.N. 341
- 2 J.Plato: DE MENS EN DE ONEINDIGE ANDER BIJ EMMANUEL LEVINAS, in: Tijdschrift voor Filosofie, Leuven 1964 (26) blz 492.
- 128 3 Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle. (51,+21). Dieu, c'est L'Autre. (186,+32). Cette "courbure de l'espace" est, peut-être, la présence même de Dieu (267,+32).
- 129 4 Handschrift, zie M.G. 33-34.
- 130 5 La faim d'autrui - faim charnelle, faim de pain - est sacrée; seule la faim du tiers en limite les droits; D.L.10

Welk gezichtspunt? (II)

- 131 1 citaat Merleau-Ponty: PdlP 151
2 vgl. Porphyrius ISAGOGE
- 132 3 Plato, DE STAAT, bijv 441a, 498a, 536d e.v.
4 Rien c'est délicat et fugitif, par nature, comme un commencement, Teilhard de Chardin LE PHENOMENE HUMAIN, Oeuvres I, Paris 1955, blz 128
5 Freud, GESAMMELTE WERKE (Imago) London, (Fischer) Frankfurt am Main, XII, blz 296.
- 133 6 Merleau-Ponty, PdlP 151
- 134 7 La méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques. (148,+25).
8 Kant, KRITIK DER REINEN VERNUNFT, B 95, e.v.
- 135 9 la signification (dont l'événement originel est le face-à-face) (181,+21).

Heidegger en Lévinas

- 136 1 E.E.19: Si au début, nos réflexions s'inspirent dans une large mesure - (...) - de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandées par un

blz

Heidegger en Lévinas

besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggerienne.

- 2 M.G.214: Volgens een mondelinge mededeling (aan A. Peperzak) zijn voor Lévinas de vijf grootste filosofen van het Westen: Plato, Kant, Hegel, Bergson en Heidegger.
- 3 Parler suppose une possibilité de rompre et de commencer. (60,+27)

Het boventijdelijke

- 1 Citeat van Plato, zie TIMAIOS 37d. Deze gedachte wordt bestreden door Bergson OEUVRRES (Edition du centenaire, P.U.F. 1959) deel I, blz 763, door Heidegger, SuZ 423, en door Lévinas in "Le temps et l'autre", in: Jean Wahl, e.a. LE CHOIX, LE MONDE, L'EXISTENCE, Grenoble, Paris, 1947, blz 177
- 137 2 Plato over het ware zijnde als object van kennis: POLITEIA 476d, als aan zichzelf gelijk 500c. Voor de stabiliteit van het weten: MENOON 98a. Ik denk aan de Plato van de periode voor het keerpunt. (zie C. de Vogel, EEN KEERPUNT IN PLATO'S DENKEN, Amsterdam 1936.)
- 3 das Unesagte, zie "Platons Lehre von der Wahrheit", Wegm 109.
- 138 4 rangorde, zie Thomas van Aquino, SUMMA CONTRA GENTILES, liber IV, caput 11.
- 5 S.Th.I q.79,art 4. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum, Vgl. S.Th. I. q.2, art.3 quarta via.
- 139 6 Heidegger, zie Wegm 207 en Aristoteles, METAPHYSICA E, 1
- 7 Deus est ipsum esse per se subsistens. S.Th.I. q.44, art.1, zie verder S.Th.I. q.2, art.3, sed contra

Nietzsche

- 1 Nietzsche WERKE IN DREI BANDEN (ed. K.Slechta), München 1955, II, blz 297
- 2 H.A.H.107. Nietzsche n'est-il pas le souffle exceptionnel pour faire résonner cet "au-delà"? (n'est-il pas voor n'a-t-il pas?)
- 3 DIE FRÖHLICHE WISSENSCHAFT no.125, WERKE II, blz 126 e.v.

- blz Nietzsche
- 141 4 K.Marx, MARX ENGELS GESAMT AUSGABE Erst.Abt. Band Ia, blz 615
- 5 DIE FROHLICHE WISSENSCHAFT, no.341, Werke II, blz 202
- 142 6 Heidegger, VORTRÄGE UND AUFSATZE, Pfullingen 1954, blz 116,117
- 7 Merleau-Ponty, PdlP.482
- 143 8 Nietzsche, WERKE II, blz 300: Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.
- 9 Wir haben die Anmassung alles Unbedingte hinter uns gelassen. Heidegger, VORTRÄGE UND AUFSATZE Pfullingen 1954. blz 179. - Das Dichterische ist das Endliche, was sich in die Grenzen des Schicklichen flügt, Heidegger, ERLÄUTERUNGEN ZU HOLDERLINS DICHTUNG, Frankfurt 1971⁴, blz 127. - Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die "abgeleitete" als un-endliche zeitigen. SuZ 331

Heideggers critiek

- 1 citaat Merleau-Ponty, ELOGE DE LA PHILOSOPHIE, Paris 1953, blz 72
- 2 het hoogste zijnde is het zijn zelf, zie S.Th.I. q. 44, art.1 ipsum esse
- 3 Wegm. 225: drieërlei transcendentie.
- 144 4 de zin van "zijn" SuZ 1, zie ook (SuZ 24) de critiek op Descartes. "Sein" ist nicht so etwas wie Seiendes. (SuZ 4)
- 5 Christelijke theologie SuZ 229
- 6 Onverborgenheid SuZ 219
- 7 Wegm.135: Denn es gründet sich auf den ungesagten Vorgang des Herrwerdens der idea über die alêtheia; blz 136 die Idee des Guten sei Herrin, indem sie Unverborgenheit, aber auch das Vernehmen gewährt (Politeia 517c); blz 136 Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.
- 8 Wegm.138 n.a.v. Thomas van Aquino: "Wahrheit ist hier nicht mehr alêtheia."
- 145 9 S.Th.I. q.79, art 4.
- 10 Plato, DE STAAT 517c, voor Heidegger, zie enkele regels hiervoor.
- 11 Heidegger, Wegm.76, vgl. J.Maritain LES DEGRES DU SAVOIR, Paris 1946⁴ (nouvelle édition, revue et augmentée) blz 211/212: C'est le mystère de la création qui seul peut apaiser les scrupules de l'idéalisme.

- blz Heideggers critiek
- 146 12 Wegm.162 Der Mensch ist der Hirt des Seins (ook blz. 172).
- 13 Zie Wegm.95 over de nood van het denken die door Kant vermoed werd: een standpunt, dat noch in de hemel noch op aarde een ophangpunt of een steunpunt heeft. Kants WERKE, Akademie-ausgabe IV,425.
- 14 Es gibt Wahrheit (SuZ 226).
- 15 Wegm.155 Lichtung des Seins
- 16 Sein - nicht Seiendes "gibt es" nur, sofern Wahrheit ist (SuZ 230) vlg.Lévinas: l'être est déjà appel à la subjectivité. (15,+33)
- 17 Augustinus, CONFESSIONES,X;6,12 (manu cordis)
- 147 18 "gibt es" Sein (SuZ 212)
- 19 Il n'y a pas d'évidence Apodictique, dit en substance la FORMALE UND TRANSCENDENTALE LOGIK (van Husserl) p. 142. (PdLP noot blz. XI).
- 20 Il y a du sens (PdLP 342).
- 21 Car la théologie ne constate la contingence de l'être humain que pour la dériver d'un Etre nécessaire, c'est-à-dire pour s'en défaire, elle n'use de l'étonnement philosophique que pour motiver une affirmation qui le termine. ELOGE DE LA PHILOSOPHIE, Paris 1953, blz.72.
- 22 Wegm.181, 182 over de denkweg naar "God"

Het ik vóór en ná Heidegger

- 148 1 Citaat van Lévinas: THEORIE DE L'INTUITION DANS LA PHENOMENOLOGIE DE HUSSERL, Paris 1963², blz.60.
- 2 Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, das es ontologisch ist. (SuZ 12)
- 149 3 Ego cogito, ergo sum. Descartes PRINCIPIA PHILOSOPHIAE I, 7, A.T.VIII, 7. Vgl. wat Lévinas over Husserl zegt (THEORIE DE L'INTUITION, blz.60) la Seinsnotwendigkeit de la conscience doit signifier tout autre chose qu'existence découlant nécessairement de l'essence. Elle concerne non pas le fait que la conscience existe, mais le mode de son existence.
- 4 D.E.53: La notion de sujet (...) caractérise la philosophie moderne
- 5 Kants vragen: Kr.d.r.V. (B 833) of Akademie Textausgabe III, 522, later IX,25
- 6 Le moi de la représentation est le passage naturel du particulier à l'universel. (99,+21)
- 7 E.Husserl, CARTESIANISCHE MEDITATIONEN, Den Haag, 1950, blz 183 in interiore homine habitat veritas.

- blz Het ik vóór en ná Heidegger
- Husserl citeert Augustinus DE VERA RELIGIONE 39, 72.
Merleau-Ponty verwierpt dit: PdlP V.
- 150 8 Raison n'a pas de pluriel (92,+21)
9 Heidegger, SuZ 134, e.v. 186, 187 Unbedeutsamkeit,
Sartre E.N.359 contingence.
- 10 Geen waarheid zonder de mens: vgl. de eenheid van
extreem subjectivisme en extreem objectivisme, waar-
over Merleau-Ponty spreekt. PdlP XV. l'Être est déjà
appel à la subjectivité (15,+33)
- 151 11 Aristoteles, DE ANIMA, III, 5;430a14
12 comme la patrie de nos pensées. PdlP 32
- 152 13 Heidegger: Dieses Seiende, das wir selbst je sind
und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Tra-
gens hat, fassen wir terminologisch als Dasein (SuZ
7). Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin,
dass es ontologisch ist. (SuZ 12). Erkennen ist ein
Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein. (SuZ 61).
"Hier" und "Dort" sind nur möglich in einem "Da",
(SuZ 132), Diesen in seinem Woher und Wohin ver-
hüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter er-
schlossenen Seinscharacter des Daseins, dieses "Dass
es ist" nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden
in sein Da, (SuZ 135). Angst (SuZ § 40).
- 14 bijv. SuZ 119 over ik, jij en hij.
- 15 Merleau-Ponty over de ander: PdlP 398 e.v. SIGNES,
Parijs 1960, 22 e.v., 293 e.v.
- Waarmee stemt Lévinas in?
- 1 Citaat Blanchot, zie REVUE DE THEOLOGIE ET DE PHILO-
SOPHIE 1965, Lausanne, geciteerd door J.Halpérin in
zijn artikel "Les dimensions juives de l'histoire",
blz. 225.
- 2 D.E.: Martin Heidegger et l'ontologie.
- 153 3 La production de l'arbitraire absolu du moi (268,+
19). ce point séparé et, par conséquent arbitraire,
(mais dont l'arbitraire et la séparation se pro-
duisent d'un façon positive comme moi), (266,+29).
- 154 4 l'idéal d'un Être accompli de toute éternité ne
pensant que soi-même, ne saurait servir d'étalon
ontologique à une vie, à un devenir, capables de
renouvellement de Désir, de société. La vie ne se
comprend pas simplement comme une diminution, une
déchéance (193,+21). Ce qui embarrasse la théo-
logie traditionnelle qui traite de la création en
termes d'ontologie - Dieu sortant de son éternité
pour créer - (269,+18). Etape que parcourt l'Être

- waarnee stemt Lévinas in?
- 1 Citaat Blanchot, zie REVUE DE THEOLOGIE ET DE PHILO-
SOPHIE 1965, Lausanne, geciteerd door J.Halperin in
zijn artikel "Les dimensions juives de l'histoire",
blz. 225.
- 2 D.E.: Martin Heidegger et l'ontologie.
- 153 3 La production de l'arbitraire absolu du moi (268,+
19). ce point séparé et, par conséquent arbitraire,
(mais dont l'arbitraire et la séparation se pro-
duissent d'un façon positive comme moi), (266,+29).
- 154 4 l'idéal d'un être accompli de toute éternité ne
pensant que soi-même, ne saurait servir d'étalon
ontologique à une vie, à un devenir, capables de
renouvellement de Désir, de société. La vie ne se
comprend pas simplement comme une diminution, une
déchéance (193,+21). Ce qui embarrasse la théo-
logie traditionnelle qui traite de la création en
termes d'ontologie - Dieu sortant de son éternité
pour créer - (269,+18). Etape que parcourt l'être

blz
154

Waarmee stemt Lévinas in?

- séparé sur le chemin de retour vers sa source métaphysique, moment d'une histoire qui s'achèvera par l'union, la métaphysique serait une Odyssée et son inquiétude, la nostalgie. Mais la philosophie de l'unité n'a jamais su dire d'où venait cette illusion et cette chute accidentelles, inconcevables dans l'Infini, l'Absolu et le Parfait. (75,+28). La séparation à l'égard de l'Infini, compatible avec l'Infini, n'est pas une simple "chute" de l'Infini. Des relations meilleures (...) s'annoncent (76,+34). Il s'agit de la société. (77,+6) en sorte que toute autre relation qui ne partirait pas de ce point séparé et, par conséquent arbitraire, (...) manquerait le champ - nécessairement subjectif - de la vérité. (266,+28) l'être situé dans un champ subjectif qui déforme la vision mais permet précisément ainsi à l'extériorité de se dire (267,+2).
- 5 Cette distinction (entre Sein et Seiendes) est pour moi la chose la plus profonde de SEIN UND ZEIT. "Le temps et l'Autre" blz 133 in LE CHOIX, LE MONDE, L'EXISTENCE (Jean Wahl e.a.) Grenoble, Paris 1947.
 - 6 Dans la philosophie traditionnelle s'accomplissait toujours insensiblement un glissement de l'être de l'étant" vers l'"étant". L'être de l'étant-l'être en général, devenait un être absolu ou Dieu. L'originalité de Heidegger consiste précisément à maintenir avec une netteté jamais en défaut, cette distinction. (D.E. 56).
 - 7 (269,+27) Affirmer l'origine à partir de rien par la création, c'est contester la communauté préalable de toutes choses au sein de l'éternité, d'où la pensée philosophique, guidée par l'ontologie, fait surgir les êtres comme d'une matrice commune.
 - 8 TIMALOS 37d, zie Lévinas "Le temps et l'Autre" in Jean Wahl e.a. LE CHOIX, LE MONDE, L'EXISTENCE, Grenoble, Paris 1947, blz 177. vgl. ook: Ce qui embarrasse la théologie traditionnelle qui traite de la création en termes d'ontologie - Dieu sortant de son éternité pour créer - s'impose comme une première vérité à une philosophie qui part de la transcendance: rien ne saurait mieux distinguer totalité et séparation que l'écart entre l'éternité et le temps (269,+18). L'impossibilité de traiter la vie en fonction de l'être, se manifeste avec force chez Bergson où la durée n'imite plus, dans sa déchéance, une éternité immobile (193,+31).

- blz De behoeder van het zijn
- 155 1 Citaat Heidegger: Wir sind (...) die Be - Dingen.
VORTRAGE UND AUFSATZE blz 179.
- 156 2 Schneeberger NACHLESE ZU HEIDEGGER, Bern 1962, blz 216.
- 3 VORTRAGE UND AUFSATZE, blz 170 das Geschenk; blz 172 Das Geviert; blz 179 Vierung; die Be-dingen blz 179.
- 4 over de wetenschap en de dingen VORTRAGE UND AUFSATZE blz 168.
- 157 5 zie R.Guardini, HOLDERLIN, WELTBILD UND FROMMIGKEIT, München 1955², blz 11 e.v.
- 6 Ethiek: Wegn. 183 en 185

Critiek van Lévinas

- 1 oitaat Lévinas (275,+18)
- 2 Geworfenheit (SuZ 135)
- 158 3 L'être humain ne se trouve pas dans un monde absurde où il serait geworfen (114,+20), son agrément manifeste sa souveraineté (...) étrangère (...) à la Geworfenheit heideggerienne, (138,+3).
- 4 La position, absolument sans transcendance (...) sensibilité, étroitesse même de la vie, naïveté, du moi irréfléchi, au delà de l'instinct, en deça de la raison (111,+27). Jouir sans utilité (...) voilà l'humain. Amoncellement non systématique d'occupations et de goûts, à égale distance du système de la raison (...) et du système de l'instinct. (107,+2).
- 5 Les choses ne sont pas, comme chez Heidegger, le fondement du lieu, la quintessence de toutes les relations qui constituent notre présence sur terre (et "sous le ciel, en compagnie des hommes et dans l'attente des dieux") (49,+18). L'ontologie devient ontologie de la nature, impersonnelle fécondité, mère généreuse sans visage, (17,+17) Elle remonte à des "états d'âme" païens, à l'enracinement dans le sol (17,+28). Placer le Neutre de l'être au-dessus de l'étant que cet être déterminerait en quelque façon à son insu, placer les événements essentiels à l'insu des étants - c'est professer le matérialisme. La dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux. (275,+15). L'être de l'étant est un Logos qui n'est Verbe de personne. (275,+22).

Boven het zijn uit

- 159 1 Au-delà de l'être, (278,+4)
- 2 S.Strasser, THE IDEA OF DIALOGICAL PHENOMENOLOGY, Pittsburgh 1969, blz XI e.v.

blz

Boven het zijn uit

- 3 Tout ce travail n'a pas cherché à décrire la psychologie de la relation sociale, sous laquelle se maintiendrait le jeu éternel de catégories fondamentales, reflétée d'une façon définitive dans la logique formelle. (265,+1)
- 4 La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie (13,+36) la primauté du Même où mène son train toute la philosophie occidentale (16,+18) Car le sens de tout notre propos consiste à contester l'indéracinable conviction de toute philosophie que la connaissance objective est l'ultime relation de la transcendance (62,+11)

Het zijn

- 1 Citaat Lévinas: TRANSCENDANCE ET HAUTEUR, in "Bulletin de la Société Française de Philosophie" (séance du 27 janvier 1962), 56(1962), blz 101
- 2 Qu'il puisse y avoir un plus que l'être ou un au-dessus de l'être (193,+36) Il peut aller au-delà de l'être (278,+17), dans la bonté de l'être pour autrui, (278,+19).
- 160 3 J.Maritain. INTRODUCTION GENERALE A LA PHILOSOPHIE, Paris 1946²², blz 141
- 4 J.Maritain. COURT TRAITE DE L'EXISTENCE ET DE L'EXISTANT, Paris 1947, blz 103/4.
- 161 5 le solide, la chose, terme de l'analogie de l'être depuis Aristote. (278,+8)
- 6 Thomas van Aquino, SUMMA CONTRA GENTILES. lib IV, cap 11
- 7 N'est-ce pas folie que de prêter la plénitude de l'être à Dieu, lequel, toujours absent de la perception, ne se manifeste pas davantage dans la conduite morale du monde, soumise à la violence, D.E. 204, M.G.192.
- 163 8 Ego cogito, ergo sum. Descartes, PRINCIPIA PHILOSOPHIAE I, 7, A.T. VIII,7.
- 9 le désir marque comme une inversion. (34,+21)
- 10 l'être est déjà appel à la subjectivité. (15,+33)
- 11 vgl. Son extériorité - c'est-à-dire son appel à moi, est sa vérité (267,+26).
- 12 solange Dasein ist (...) "gibt es" Sein. (SuZ 212).
- 12 Mais c'est que la vérité - la connaissance de Dieu - n'est pas pour eux affaire de dogme mais d'action (D.L.203) eux = les juifs.
- 164 13 L'au-delà de l'être (...) a été reconnu comme Bien par Platon. Que Platon en ait fait une idée et une

blz

Het zijn

source de lumière - qu'importe. (Lévinas ~~AUTREMENT~~
QU'ETRE OU AU-DELA DE L'ESSENCE, Den Haag, 1974,
blz 23).

- 14 Je lui ai parlé, c'est-à-dire j'ai négligé l'être universelle qu'elle (cette personne) incarne pour m'en tenir à l'étant particulier qu'elle est. L'OTTOLOGIE EST ELLE FONDAMENTALE?, Revue de Métaphysique et de Morale, 56(1951)blz 94. M.G.91.

- 15 Seul l'interlocuteur est le terme d'une expérience pure où autrui entre en relation, tout en demeurant ka.h'haud. (39,+5)

Het absolute zijn

- 165 1 Pascal, PENSEES, fragm.278

2 S.Freud, GESAMTE WERKE XIV (London, Frankfurt a. H.) blz 394

- 166 3 H.Rühke, KARAKTER EN AANLEG IN VERBAND MET HET ONGELOOF, Amsterdam 1963 , blz 18

4 Nietzsche WERKE IN DREI BÜNDEN II, (ed. K.Schlechte), München, 1955, blz 300

- 168 5 La séparation de fait où la métaphysique commence, résulterait d'une illusion ou d'une faute. Etape que parcourt l'être séparé sur le chemin de retour vers sa source métaphysique, moment d'une histoire qui s'achèvera par l'union, la métaphysique serait une Odyssée et son inquiétude, la nostalgie. Mais la philosophie de l'unité n'a jamais su dire d'où venait cette illusion et cette chute accidentelles, inconcevables dans l'Infini, l'Absolu et le Parfait. (75,+26)

- 6 La réversibilité d'une relation où les termes se lisent indifféremment de gauche à droite et de droite à gauche, les accouplerait, l'un à l'autre. Ils se complèteraient en un système, visible du dehors. (...) L'irréversibilité ne signifie pas seulement que le Même va vers l'Autre, autrement que l'Autre ne va vers le Même. Cette éventualité n'entre pas en ligne de compte. (5,+34) Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme ici (6,+17)

- 7 Des relations meilleures que les relations rattachant formellement, dans l'abstrait, le fini à l'infini, les relations du Bien, s'annoncent à travers une apparante diminution. (76,+35). Les rapports qui s'établissent entre l'être séparé et l'Infini, rachètent ce qu'il y avait de diminution dans la contraction créatrice de l'Infini. (77,+23) celui-ci,

- blz
 source des erreurs et des opinions (...) paye le
 prix de celle-là (267,+19)
 169 8 L'extériorité absolue s'absout de la relation où
 il se présente. (21,+8)
 9 Ideal der reinen Vernunft, zie Kant, KRITIK DER REI-
 NEN VERNUFT, B 603, 604.
 170 10 La description du face-à-face que nous avons tentée
 ici, se dit à l'Autre, au lecteur qui réapparaît
 derrière mon discours et ma sagesse. (271,+38)
 11 La relation sociale, l'idée de l'infini (...) fut au
 contraire, décrite dans ce livre comme la trame logi-
 que de l'être. (265,+4)
 12 Nu er geen scheidsrechter is, neem ik het voor mij-
 zelf op. (Job; 9,35)
 13 Par là, la transcendance philosophique diffère de la
 transcendance des religions (...) de la transcendance
 déjà (ou encore) participation, plongée dans l'être
 vers laquelle elle va, lequel tient, comme pour lui
 faire violence, dans ses filets invisibles, l'être
 qui transcende." (19,+19)
 14 je me refuse à reconnaître le rôle que je jouerait
 (...) dans un drame du salut ou de la damnation,"
 (52,+7)
 171 15 Hegel, SAMTLICHE WERKE, Jubiläumausgabe, deel 8,
 blz 420. Stuttgart 1929.
 16 La vérité ne peut être que si une subjectivité est
 appelée à la dire au sens où le psalmiste s'exclame:
 "La poussière te rendra-t-elle grâce, dira-t-elle ta
 vérité". (223,+14)
 17 La vérité de l'invisible, se produit ontologiquement
 par la subjectivité qui la dit. (221,+13)
 18 Tout autre relation (...) manquerait le champ -
 nécessairement subjectif - de la vérité. (266,+31),
 d.w.z. een relatie die niet van mij uitgaat.
 172 19 Sein - nicht Seiendes - "gibt es" nur, sofern Wahr-
 heit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Da-
 sein ist. (SuZ 230)

Descartes

- 1 citaat Lévinas: D.E.171; M.G.143
173 2 de kwade genius (eerste meditatie) A.T.IX,17
3 ego cogito, ergo sum, PRINCIPIA PHILOSOPHIAE I,7.
A.T.VIII,7
4 mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio
(tweede meditatie) A.T.VII,27
5 oneindige zelfstandigheid: A.T.IX,35/36

blz

Descartes

- 174 6 A.1.VII,45: idea substantiae infinitae; 46: idea entis summe perfecti et infiniti; blz 51: idea entis perfectissimi.
- 7 La référence du cogito fini à l'infini de Dieu ne consiste pas en un simple thématization de Dieu (...) L'idée de l'infini ne m'est pas objet. L'argument ontologique gît en la mutation de cet "objet" en être, en indépendance à mon égard. (186,+28)
- 8 vers un là-bas, Platon l'a dit (D.E.165; M.G.136)
- 9 priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intellexerem me dubitare, me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comperatione defectus meos cognoscerem? (186,+11; A.T. VII,45-46)
- 175 10 Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, dans une deuxième démarche - réflexion sur la réflexion - il s'aperçoit des conditions de cette certitude. (186,+4).
- 11 L'ambiguïté de l'évidence première de Descartes relevant, tour à tour, le moi et Dieu sans les confondre, les révélant comme deux moments distincts de l'évidence se fondant réciproquement, (19,+13).
- 12 formeel ontwerp, zie citaat (begin van deze paragraaf).
- 176 13 Thomas van Aquino, S.Th.I,q.2,art 1.

Het ik

- 1 citaat Teilhard de Chardin: LE PHENOMENE HUMAIN, Oeuvres I, Paris 1955, blz 190
- 2 Freud, GESAMMELTE WERKE, (Imago) London, (Fischer) Frankfurt am Main, XII,blz 11.
- 178 3 Husserl onderscheidt chemische en logische processen in LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN I,§31
- 181 4 Parmenides, fragm,8 (Diels, DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER)
- 5 panta rhei, zie Plato, CRATYLUS 402a, 411c, 439d en M.Marcovich HERACLITUS Merida, Venezuela 1967 editio maior, blz 194 e.v.
- 6 Hegel, PHANOMENOLOGIE DES GEISTES, uitgave J.Hoffmeister, (Philosophische Bibliothek) Hamburg 1952, blz 39
- 7 La sensation démolit tout système; Hegel place à l'origine de sa dialectique le senti, et non pas

blz

Het ik

l'unité du sentant et du senti dans la sensation. Ce n'est pas par hasard que, dans le THEÉTÈTE, la thèse de Protagoras est rapprochée de la thèse de Héraclite, (152a-e), comme s'il fallait la singularité du sentant pour que l'être parménidien puisse se pulvériser en devenir (...) Une notion du devenir destructrice du monisme parménidien ne s'accomplit que par la singularité de la sensation. (30,+38)

- 182 8 Il est l'identifié par excellence, l'oeuvre originelle de l'identification. (6,+23). L'individuation du concept par identification de soi, constitue le contenu de ce concept. (92,+34) - Le Moi est l'identification par excellence, l'origine du phénomène même de l'identité. (D.E.187). Dans le bonheur de la jouissance se joue l'individuation, l'autopersonnification, (121,+13).
- 183 9 autochtoon: La manière du Moi contre l'"autre" du monde, consiste à séjourner, à s'identifier en y existant chez soi. Le Moi, dans un monde, de prime abord, autre, est cependant autochtone. (7,+25). Le moi est bonheur, présence chez soi, certes. Mais suffisance dans sa non-suffisance, il demeure dans le non-moi; il est jouissance d'"autre chose", jamais de soi. Autochtone, c'est-à-dire enraciné dans ce qu'il n'est pas, et cependant, dans cette enracinement, indépendant et séparé. (116,+26).
- 10 exposition à tous les vents H.A.H.92
- 11 L'être conscient a beau comporter de l'inconscient et de l'implicite, on a beau dénoncer sa liberté comme déjà enchaînée à un déterminisme ignoré. L'ignorance ici est un détachement, sans comparaison avec l'ignorance de soi où gisent les choses. Elle est fondée dans l'intériorité d'un psychisme, elle est positive dans la jouissance de soi. L'être emprisonné, ignorant sa prison est chez soi. Son pouvoir d'illusion - si illusion il y avait - constitue sa séparation. (25,+33).
- 184 12 L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi (6,+13).

- blz De scheiding
- 1 citaat M.Buber, DIALOGISCHES LEBEN, Zürich 1947,
blz 16
- 185 2 Une séparation du Moi qui n'est pas la réciproque
de la transcendance de l'Autre à l'égard de moi,
n'est pas une éventualité à laquelle ne pensent
que les abstrauteurs de quintessence. Elle s'impose
à la méditation au nom d'une expérience morale con-
crète - ce que je me permets d'exiger de moi-même,
ne se compare pas à ce que je suis en droit d'exiger
d'Autrui. Cette expérience morale, si banale, indi-
que une asymétrie métaphysique: l'impossibilité
radicale de se voir du dehors et de parler dans
le même sens de soi et des autres; par conséquent
aussi l'impossibilité de la totalisation. (24,+14)
- 3 La corrélation n'est pas une catégorie qui suffit
à la transcendance (24,+12)
- 4 Relation qui ne s'offre plus au regard qui embrasse-
rait ses termes, mais s'accomplit de Moi à l'Autre
dans le face-à-face. (265,+33)
- 5 Un terme ne peut demeurer absolument au point de
départ de la relation que comme Moi. (6,+17)
- 6 Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept
commun. (9,+12)
- 186 7 Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur
lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontolo-
gique pour laisser une place à un être séparé,
existe divinement. (77,+20)
- 8 le champ - nécessairement subjectif - de la vérité
(266,+32)
- 9 On ne peut "excompter" cette réfraction "opérée"
par le champ subjectif, pour la "corriger". (267,+
8)
- 187 10 les propos par lesquels on complotait aux dieux
(44,+1; Phaidros 273e)
- 11 La pensée européenne a toujours combattu comme
sceptique, l'idée de l'homme mesure de toutes
choses, bien que cette idée apporte l'idée de la
séparation athée et l'un des fondements du dis-
cours (...) la raison parlant à la première
personne ne s'adresse pas à l'Autre, tient un
monologue (44,+26) zie Plato, THEAITETOS 152ae
- 12 Nous tâcherons de montrer que le rapport du Même
et de l'Autre - auquel nous semblons imposer des
conditions si extraordinaires - est le langage.
(9,+21)
- 13 concrétisation (148,+28)

- blz De scheiding
- 188 14 L'idée de l'Infini suppose la séparation du Même par
à l'Autre. (23,+33)
- 15 De visies: GENESIS 1,26-27; Plato, PHAIDON 76c;
Aristoteles, POLITICA I,1;1253a10; Pascal, PENSEES,
fragm.347; Descartes, 4e MEDITATIE, A.T.IX blz 43;
Merleau-Ponty PdlP 199, Sartre E.N.708; Gabriel Marcel,
DE MENS ZICHZELF EEN VRAAGSTUK, Utrecht 1958².
- 189 16 La séparation ne serait pas radicale si la possibilité
de s'enfermer chez soi ne pouvait pas se produire sans
contradiction interne comme événement en soi, (148,+9).
- 17 Le mythe de Gygès est le mythe même du Moi, (32,+19).
- 18 Herodotus, HISTORIEN I,8-14; Plato, DE STAAT 359d,612b.
- 19 L'anneau de Gygès symbolise la séparation (148,+14)
- 20 Descartes, 3e MEDITATIE, A.T.VII,45-46
- 21 Qu'il puisse y avoir ordre chronologique distinct de
l'ordre "logique", qu'il puisse y avoir plusieurs
moments dans la démarche, qu'il y ait démarche - voilà
la séparation. (25,+4)
- 22 La cause de l'être est pensée ou connue par son effet
comme si elle était postérieure à son effet. On parle
légèrement de la possibilité de ce "comme si" qui
indiquerait une illusion. Or, cette illusion n'est pas
gratuite, mais constitue un événement positif. (25,+10)
- 190 23 Farizeeër, zie GROTE WINKLER PRINS, trefwoord farizeeën.
- 24 L'intuition fondamentale de la moralité consiste peut-
être à s'apercevoir que je ne suis pas l'égal d'autrui;
et cela dans le sens très strict que voici: je me vois
obligé à l'égard d'autrui et par conséquent je suis
infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à
l'égard des autres (...) Dès lors, il n'existe pas de
conscience morale qui ne soit pas une conscience de
cette position exceptionnelle, qui ne soit pas une
conscience de l'élection. D.L.38-39; ... la révélation
de la moralité, qui découvre une société humaine, dé-
couvre aussi la place de l'élection, qui, dans cette
société humaine universelle, revient à celui qui
reçoit cette révélation. Election qui n'est pas faite
de privilèges, mais de responsabilités. D.L.38; Il
s'agit d'un particularisme qui conditionne l'univer-
salité. D.L.39
- 25 vgl. Le pharisien est absent, D.L.42 e.v. M.G.50 e.v.

Nieuwe grondbegrippen

- 191 1 citaat Kierkegaard, PHILOSOPHISCHE BROCKEN, blz 107
- 2 MENOON 85c
- 3 C'est l'unique connaissance qui présente cette inver-
sion-connaissance sans a priori. L'idée de l'Infini

blz

Nieuwe grondbegrippen

se révèle, au sens fort du terme. (33,+13) L'expérience absolue n'est pas dévoilement, mais révélation (37,+20)

- 4 C'est donc recevoir d'Autrui au delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. (22,+12)

5 verloskunde THEAITETOS 150c

- 6 Mais l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contient. (22,+17)

- 7 En quoi l'épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible? (161,+1)

8 voor de term epifanie, zie Chr.Morhmann, ETUDES SUR LE LATIN DES CHRETIENS, Rome 1958, blz 245-275.

- 192 9 Lévinas verwijst naar Kierkegaard. (D.E.209)

10 Absence de patrie commune qui fait de l'Autre - l'Etranger (9,+14)

- 11 Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue (D.E.191)

- 193 12 La séparation de fait où la métaphysique commence, résulterait d'une illusion ou une faute. Etape que parcourt l'être séparé sur le chemin de retour vers sa source métaphysique, moment d'une histoire qui s'achèvera par l'union, la métaphysique serait une Odyssée et son inquiétude, la nostalgie. Mais la philosophie de l'unité n'a jamais su dire d'où venait cette illusion et cette chute accidentelles, inconcevables dans l'Infini, l'Absolu et le Parfait. (75,+26)

Inleidende beschouwingen

- 194 1 citaat J.H.Newman, GRAMMER OF ASSENT, part II, chapter 10 (begin)
- 2 On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale (IX,+1)
- 195 3 Plato, DE STAAT, 368d e.v.
- 4 La honte n'a pas la structure de la conscience et de la clarté, mais est orientée à l'envers. (56,+15)
- 198 5 Jago: OTHELLO, act 5, scène 2: From this time forth I never will speak word.

De ethische asymmetrie

- 199 1 citaat Kierkegaard, UNWISSENSCHAFTLICHE NACHSCHRIFT II, blz 94, noot

- blz De ethische asymmetrie
- 2 L'intuition fondamentale de la moralité consiste peut-être à s'apercevoir que je ne suis pas l'égal d'autrui, D.L.38.
- 200 3 Kierkegaard, UNWISSENSCHAFTLICHE NACHSCHRIFT I, blz 150
- 202 4 Une séparation du Moi qui n'est pas la réciproque de la transcendance de l'Autre à l'égard de moi, n'est pas une éventualité à laquelle ne pensent que les abstrakteurs de quintessence. Elle s'impose à la méditation au nom d'une expérience morale concrète - ce que je ne permets d'exiger de moi-même, ne se compare pas à ce que je suis en droit d'exiger d'autrui. Cette expérience morale, si banale, indique une asymétrie métaphysique: l'impossibilité radicale de se voir du dehors et de parler dans le même sens de soi et des autres; par conséquent aussi l'impossibilité de la totalisation. (24,+19). De term "abstractor van de quintessens" stamt van Rabelais: - Het eerste boek met de zeer gruwelijke levensloop van de grote Gargantua, vader van Pantagruel, eertijds opgetekend door Magister Alcofribas, abstractor van de quintessens - GARGANTUA EN PANTAGRUEL, vertaling J.A. Sandfort, Amsterdam, 1955², blz 5.

- Over het eudaemonisme
- 203 1 citeat Augustinus, CONFSSIONES X,22,32
- 2 Le Désiré est désir dans un être déjà heureux: le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux. (34,+9).
- 206 3 Thomas van Aquino, SUMMA THEOLOGIAE IaIIae q.59,art 3
- 4 Psalm 37,69,73,94
- 5 (Le désir) est comme la bonté - le Désiré ne le comble pas, mais le creuse. (4,+9)
- 6 l'Infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai des droits; plus que je suis juste et plus que je suis coupable. Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite - se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. (222,+22)
- 207 7 Par rapport à la notion classique de substance - le désir marque comme une inversion (34,+21)

- blz Over het eudaemonisme
- 8 Désir, besoin de celui qui ne manque de rien, aspiration de celui qui possède entièrement son être, qui va au delà de sa plénitude, (76,+23)

- De vreemdeling
- 208 1 citaat Merleau-Ponty, LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE, Paris 1955⁵, blz 146
- 2 L'existence kath'hautô, est, dans le monde, une misère. (47,+38) Le visage s'est tourné vers moi - et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système. (47,+16) La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité. (47,+35) la nudité totale de ses yeux, sans défense, (173,+30) Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger; (188,+6)
- 209 3 Absence de patrie commune qui fait de l'Autre - l'Etranger, (9,+14)
- 4 wenn er z.B. statt gesunder Menschen einen Haufen skrophulöser, Überarbeiteter und schwindelichtiger Hungerleiter sieht, da (est er gezwungen) zu der "höheren Anschauung" und zur ideellen "Ausgleichung in der Gattung" seine Zuflucht zu nehmen, K.Marx, MARX-ENGELS-GESAMT-AUSGABE I,5, blz 34
- 5 la concrétisation précise le sens de la possibilité fondamentale, zie 148,+25 e.v.

- De ethiek van de onzichtbare andere
- 210 1 citaat Plato, GORGIAS 511e
- 211 2 L.Kolakowski, DER MENSCH OHNE ALTERNATIVE, vertaling W.Bronska-Pampuch, München 1964, blz 248, vgl: "Laisser des hommes sans nourriture - est une faute qu'aucune circonstance n'atténue". (175,+25)

- Het eerste woord
- 213 1 le premier mot: "tu ne commettras pas de meurtre". (173,+27)
- 2 L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre donc encore dans un sens à des pouvoirs. (172,+15) L'être qui se manifeste assiste à sa propre manifestation et par conséquent en appelle à moi. Cette assistance n'est pas le neutre d'une image, mais une sollicitation qui me concerne de sa misère et de sa

blz

Het eerste woord

Hauteur. (174,+21) Dans le Désir se confondent les mouvements qui vont vers la Hauteur et l'Humilité d'Autrui. (174,+31)

- 214 3 Le visage se refuse à la possession à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle (172,+1).
- 4 Il serait inutile d'insister sur la banalité du meurtre qui révèle la résistance presque nulle de l'obstacle (173,+8)
- 5 de rots (172,+6), de ster (172,+7)
- 6 La méditation du travail et de l'usage. comme la négation de la représentation - effectuent une prise ou une compréhension, reposent sur l'affirmation ou la visent, peuvent. (172,+31)
- 7 Le meurtre seul prétend à la négation totale (172,+30)
- 8 Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. (172,+33)
- 9 Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer. (173,+5)
- 10 la résistance de ce qui n'a pas de résistance - la résistance éthique (173,+33)
- 11 Si la résistance au meurtre n'était pas éthique mais réelle, nous en aurions une perception avec tout ce qui dans la perception, retourne en subjectif (173,+38).
- 215 12 Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'expression originelle, est le premier mot: "tu ne commettras pas de meurtre". (173,+26) Le discours conditionne la pensée, car le premier intelligible n'est pas un concept, mais une intelligence dont le visage énonce l'extériorité inviolable en proférant le: "tu ne commettras pas de meurtre." (191,+31)

Eschatologie

- 216 1 G.E.Moore, PRINCIPIA ETHICA, Cambridge 1959, blz VII
- 2 V.Jankélévitch, L'AUTERITE ET LA VIE MORALE, Paris 1956, blz 90
- 217 3 Historiquement, la morale s'opposera à la politique et aura dépassé les fonctions de la prudence ou les

blz

Eschatologie

- canons du beau, pour se prétendre inconditionnelle et universelle, lorsque l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l'ontologie de la guerre. (X,+19)
- 4 Het ongehoorde van Plato's STAAT: 450a, 457c, 472a.
- 218 5 1.v.m.Marx, zie het gedicht van Henriette Roland Holst, geciteerd in W.Banning, KARL MARX, aula, 1969, blz 89.
- 6 APOLOGIE, 40e, KRITON 54c; GORGIAS 469b, 524a; DE STAAT 614c
- 7 de gekruisigde, DE STAAT 362a
- 8 Josef Pieper, UBER DIE PLATONISCHEN MYTHEN, München 1965.
- 9 Kant, KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT, Akademie Textausgabe V, blz 156.
- 10 Kant en de joodse godsdienst, zie K.H.Miskotte, HET WEZEN DER JOODSCHE RELIGIE, Amsterdam 1932, blz 435: "Wil men (het wezen van de joodsche religie) benaderd zien, men leze Kants Kritik der praktischen Vernunft". Over Lévinas en Kant, zie: J.Plat, ETHIEK EN GODSDIENST VAN IMMANUEL KANT TOT EMMANUEL LEVINAS, in Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte 64e jrg., 1 jan 1972, blz 15 e.v.
- 219 11 Kant, zie KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT
- 12 benaderend, zie Kierkegaard, UNWISSENSCHAFTLICHE NACHSCHRIFT I, blz 18: Approximation.
- 220 13 Sokrates, zie APOLOGIE 29a, 40c.
- 14 Mais c'est la contradiction fondamentale de notre situation (et peut-être de notre condition) (...) que la nécessité simultanée et de la hiérarchie enseignée par Athènes et de l'individualisme éthique abstrait et quelque peu anarchique enseigné par Jérusalem pour supprimer la violence. TRAISCHE DE'CE ET HAUTIEUR in: Bulletin de la Société Française de philosophie (Séance du 27 janvier 1962), 56 (1962), blz 103.
- Slotbeschouwing
- 221 1 Citaat Lévinas D.L.29
- 2 familie, zie hebreeuwse opdracht in zijn boek AUTREMENT QU'ETRE OU AU-DELA DE L'ESSENCE, serie Phenomenologica, Den Haag 1974.
- 3 violon d'Ingres. zie echter E. Lévinas, QUATRE LECTIONS TALMUDIQUES, Paris 1968, blz 22.
- 4 La Place du Bien au-dessus de tout essence, est l'enseignement le plus profond - l'enseignement définitif - non pas de la théologie, mais de la philosophie. (76,+25)

- blz Slotbeschouwing
- 5 Nous refusons, vous le savez, cette dignité de reliques. (D.L.202)
- 6 La pensée des docteurs du Talmud procède d'une réflexion assez radicale pour satisfaire aussi aux exigences de la philosophie. (D.L.95)
- 7 Mais c'est que la vérité - la connaissance de Dieu - n'est pas pour eux affaire de dogme, mais d'action, (D.L.203)
- 222 8 vgl. Le Messie, c'est Moi, Etre Moi, c'est Être Messie. (D.L.122)
- 9 Bijv. Cette "courbure de l'espace" est, peut-être, la présence même de Dieu. (267,+33).
- 10 Particularisme en universaliteit: D.L.27,39,131,194.
- 11 Waardering voor de grieken en filosofie: D.L.29,148, 205.
- 223 12 Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi. (6,+17).
L'Absolument Autre, c'est Autrui. (9,+10).
- 13 Tout a, peut-être, été pensé (D.L.9)

TREFWOORDEN

absolument autre	38, 93, 127, 193, 223
absoudre, s' - (zich absolveren, zich losmaken)	21, 116, 120, 124, 126, 169, 187, 209
accroissement de la responsabilité	206
agrément (vergenoegd- heid)	92, 158
ambiguïté (Descartes)	175
anarchie	61, 220
apeiron	23
apriori, sans -	191
arbitraire	153
asymétrie	184, 199 e.v.
Athènes	220
au-delà	159, 164, 176, 221
autochtone	183, 193
autre, autrui	passim
bien, le -	29, 164, 168, 221
bonheur	29, 93, 193, 203, 206
bonté	29, 206
carpe diem	28
champ subjectif de vérité	154, 171, 186
chez soi	62
concrétisation	102, 104, 127, 187, 209, 223
corrélacion	185
creuser (uithollen)	206
critique	88, 94, 122, 191, 210, 213
dehors, voir du	185, 202
démarche (bij Descartes)	175, 189
demeure	62
désertion	39
désir	16, 29, 38, 163, 193, 203, 207
Dieu	128, 129, 154, 161, 171, 173 e.v., 187
dieux sans visages	25, 158
discours	60, 94, 102, 109, 120, 170, 186, 215
drame de salut	170
école	109
élection	190, 212, 222
enseignement	66, 93, 107, 109, 114, 191
épiphanie	102, 115, 191, 223
éternité	136, 154, 193
étonnement	107
étranger	15, 36, 192, 208, 223

être absolu	154, 161, 167, 174
être anonyme	23, 30, 51, 95, 155
être et étant	30, 154, 155, 158, 164
être et subjectivité	163
événement	135
extase	39
extériorité	115, 191
face-à-face (con- frontatie)	22, 102, 119, 185
filets invisibles	170, 171
génie, le malin -	61 e.v.
hauteur et misère	213
homme mesure de toutes choses	187
honte	21, 122, 188, 196
ici et maintenant	28, 118, 210
idée de l'être	159, 162, 169, 174, 191
identification	28, 182
il y a	23
inconscient	92
individuation	181 e.v.
inégalité	190, 199, 209
Infini	36, 109, 113, 126, 129, 159, 162, 167 168, 170, 172 e.v., 186, 187, 191, 193
intelligibilité	57
intentionnalité	11
interlocuteur (lecteur)	116, 120, 170
invisible	11, 16, 115, 171
irréversibilité	168
Jérusalem	220
jouir	28, 118, 122, 223
judaïsme	221
Kath'hautò	125, 164, 208
là-bas	17, 174
langage	14, 66, 90, 102, 113, 187
latérale, signification -	59
lumière	23, 164
maïeutique	109, 191
maître	109, 191
mensonge	63, 94
Messie	222
métaphysique	18, 103, 108, 167, 184, 193, 202
meurtre	212 e.v.
misère	208, 213
moi, le	passim

monde	22, 24, 27, 39, 66, 90, 95, 107
morale	190, 194
moralité et temps	36
mot, le premier -	212, 215, 223
mouvement sans retour	16, 193
mythique	24, 25, 155, 158
neutre	158, 213
nostalgie	154, 167, 193
nudité	208
nuit	23
objectivité	90, 91
parler, parole	60, 93, 120, 136
particularisme et universalité	114, 190, 222
pharisien	190
phénomène	115
philosophie	51, 136, 154, 159, 167, 170, 215, 221
porter secours	107
proposition	66, 93, 94, 107
question	107
question, mettre en -	92, 122, 126, 188
raison	28, 113, 150, 158, 186
relation sociale	159, 170
résistance (éthique)	122, 214
responsabilité	190, 206
révélation	190, 191
sagesse	119, 170
salut, drame de -	170
sans contexte	114, 126, 162, 207, 214
secours, porter -	107
séparation (kloof scheiding)	11, 116, 154, 167, 184 e.v., 193, 202, 209
signification	57, 59, 65, 90, 92 e.v. 114, 115
signification, zie:	sans contexte
silence éternel	63
sincérité	63
société	154
solide, le -	74, 161
spontanéité	121, 122
subjectivité	154, 163, 171, 186
suicide	28, 39
sujet	51, 87, 149, 153, 163, 179, 184
Talmud	221
tenir, se -	118
temps et éternité	136, 154
temps et moralité	36
terre	27, 28, 118, 158

thématisation	66, 93, 107, 120, 129, 174
théologie	221
théorie	121
tiers, le -	130
transcendance	126, 163, 170, 185
unité, philosophie de l'	154, 193
ustensile	91
vérité	61, 94, 121, 163, 171, 221
vérité champ subjectif de	154, 171, 186
visage	19, 102, 104, 115, 128, 129, 191, 213 e.v.

NAMEN

(Een * geeft aan, dat de naam in de noten bij de vermelde blz. voorkomt).

Abraham	192, 193
Aristoteles	18*, 30, 41*, 68, 74*, 80, 139, 150, 161, 188*, 217
Artemis	25, 95
Augustinus	80, 84, 146, 149*, 203, 207
Beek, M.	190
Bergson, H.	136*, 154*
Blanchot, M.	152
Bouckaert, L.	114
Brakkee, C.	25*
Buber, M.	16, 24*, 65, 89, 114, 152, 184
Descartes, R.	passim, vooral 61 e.v., 172 e.v.
Diogenes Laërtius	39*
Deuteronomium	190, 192
Eliade, M.	25
Empedokles	39*
Exodus	36, 72, 139, 212
Fontaine, la -	26
Freud, S.	60, 88*, 132, 165, 177
Galilei, G.	54
Genesis	24, 26, 32, 69, 188*
Goethe, W.	63, 110*
Guardini, R.	157*
Gygès	189, 196
Hegel, G.	86, 136*, 159, 171, 181
Heidegger, M.	passim, vooral 136 e.v., 175
Hello, E.	24
Herakleitos	157, 181
Herodotos	189
Hölderlin, F.	23, 157
Husserl, E.	10, 11*, 17, 46, 61, 75, 147*, 148*, 149, 159, 178*

Ingres, J.	221
Jago	198
Jankélévitch, V.	216
Jesaja	15, 26, 215, 218
Jezus Christus	191
Job	170
Johannes	128
Kant, I.	passim, vooral, 51, 164, 169, 218
Kierkegaard, S.	38, 109, 123, 126, 191, 192, 199, 200, 219*
Kolakowski, L.	211
Kuhn, T.	77*, 108
Kwant, R.	59*
Lucas	114
Malraux, A.	11, 26
Marcel, G.	13, 17, 24*, 152, 188*
Maritain, J.	97, 145*, 160, 221
Marx, K.	132, 141, 209, 218
Merleau-Ponty, M.	passim, vooral 59*, 82
Miskotte, K.	218*
Mohrmann, Chr.	191*
Moore, G.	216
Mounier, E.	121
Mozart, W.	81 e.v.
Newman, H.	194
Nietzsche, F.	139 e.v., 145, 166
Numeri	190
Odysseus	153, 167, 192, 193
Otto, W.	25
Parmenides	181
Pascal, B.	28, 33, 34, 63, 165, 188*
Paulus	164, 170
Peperzak, A.	136*
Pieper, J.	218
Plat, J.	22, 127 e.v., 218*
Plato	passim, vooral 29, 109 e.v., 136 e.v., 218
Porphyrius	131*
Prediker	29
Prometheus	141
Protagoras	181*, 187*
Psalmist	24, 71, 88, 139, 170, 171, 206
Quijote, don -	84
Rabelais, F.	185, 202*
Rimbaud, A.	38
Roland Holst, A.	21
Roland Holst, H.	218*
Rünke, H.	166
Samuel I	26

Sartre, J.-P.	11, 19*, 22, 77*, 124, 127, 150*, 152, 188*
Schillebeeckx, E.	218
Schneeberger, G.	156*
Seelen, A.	41*
Shakespeare, W.	63, 198*
Sinnige, Th.	23*
Sokrates	passim, vooral 106
Strasser, S.	21, 44, 45, 50, 64, 73, 87, 91, 95, 104 159
Teilhard de Chardin, P.	132*, 176
Thomas van Aquino	57, 68*, 71, 80, 125, 138 e.v., 143 e.v. 161, 176, 206
Thrasymachos	14
Valéry, P.	17
Verhoeven, C.	25
Vogel, C. de -	137*
Wittgenstein, L.	52, 53
Wolken, B.	18

ENKELE RESTERENDE THEMA'S

aggressie	196, 213
angst	30, 63, 152, 157, 187
anonymiteit van eigen ideën	106, 113, 115, 155
aristotelische traditie	42, 54, 68, 131, 150, 161
betekenis wekken van- uit het hier en nu	47, 82 e.v., 133 e.v.
beproeving	203, 217
contingentie	27, 118, 146 e.v., 189
criterium voor werkelijkheid	71, 77
distantie tot de natuur	21, 99 e.v., 108
ethiek, niveau's in de -	§44
filosofie en (laten) zien	11, 37, 53, 87, 104, 110, 114, 146
Hinterwelt	139, 219
lichaam - subject	59, 181
logos	30 e.v., 68, 70, 84, 87, 118, 149 e.v., 157, 162, 179, 184, 186, 214
maatschappelijke orde	36, 195, 200, 205, 211, 217
menselijke soort	41, 60, 70, 73, 89, 185, 198

natuur als vast	
patroon	42, 60, 66, 73, 89, 132, 151, 198
oergrond	166, 185, 186
pre-logisch	59 e.v., 70, 73, 89, 101, 124, 181
prenumerieke ander	127 e.v., 134, 168, 185
taal en opinie	88, 105
verankering	27, 118, 188
verificatie	44, 198
ware wereld	49, 76
wezen (zie ook natuur)	42, 68, 134, 151, 209
zelfontplooiing	200 e.v.

Voor nadere studie:

1) In HET MENSELIJK GELAAT, Essays van Emmanuel Lévinas, Utrecht 1969 is een volledige bibliografie (boeken, artikelen, recensies) van Lévinas opgenomen, althans tot 1969. De belangrijkste publicaties van Emmanuel Lévinas na 1969 zijn

HUMANISME DE L'AUTRE HOMME, Montpellier, 1972, waarin een drietal eerder verschenen artikelen plus een niet eerder uitgegeven voorwoord gebundeld zijn

en

AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELA DE L'ESSENCE, den Haag 1974. Verschillende belangrijke artikelen van na 1969 geven een voorproef van de gedachten in dit tweede grote boek van Lévinas.

2) In het "Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte" (64) Januari 1972 (blz 88-92) is door C.G. Meerhoff een bibliografie verzorgd van werken en artikelen, geheel of gedeeltelijk gewijd aan Lévinas en lopend tot 1971.

3) De belangrijkste publicaties over Lévinas nadien zijn m.i.

EMMANUEL LEVINAS, The Problem of Ethical Metaphysics, by Edith Wyschogrod (Den Haag 1974), een studie die een overzicht geeft van Lévinas' filosofie tot 1970, maar vooral het artikel van

S. Strasser, EROTIK EN VRUCHTBAARHEID IN DE FILOSOFIE VAN EMMANUEL LEVINAS, in het "Tijdschrift voor Filosofie", Leuven 1975 (37), blz 3-51. Dit artikel gaat vooral in op de betekenis van de vruchtbaarheid voor de transcendentie en geeft een indringende interpretatie van het laatste deel van TOTALITÉ ET INFINI.

RÉSUMÉ

La transcendance, c'est la relation avec autrui. Cette thèse philosophique constitue le thème de notre essai sur TOTALITÉ ET INFINI, livre qui se situe au centre de l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas. Traduisant une conviction fondamentale, la thèse se développe dans TOTALITÉ ET INFINI comme l'épanouissement d'un bouton. Cette méthode - celle de la "concrétisation" - est relevée plusieurs fois dans notre étude. Nous avons essayé de suivre un parcours différent, en édifiant une argumentation qui, d'un niveau élémentaire, se dirige, par l'entassement d'arguments partiels, vers le niveau élevé de la thèse.

Le premier chapitre avec des notes sur l'invisible et le visage, décrit quelques expériences d'importance de la relation avec autrui. Les chapitres II et III introduisent des notions qui seront utilisées dans le discours suivant. Le chapitre IV essaie de montrer que l'origine des significations objectives se trouve chez autrui, "signification sans contexte". Nous avons fait un effort spécial pour élaborer plus amplement que Lévinas lui-même, la signification du langage dans la constitution du monde. Le chapitre V aboutit à la conclusion - que j'espère justifiée - que la relation avec autrui coïncide avec la transcendance ou avec l'idée de l'infini. Afin de faire comprendre la confusion des notions de "l'autre", d'"autrui" et de "l'absolument Autre" (Dieu) dans la pensée de Lévinas, nous avons eu recours au terme "autre prénommé". - En subordonnant l'homme à la lumière, à la luisance de l'être, Heidegger pousse une pensée capitale de la philosophie occidentale jusqu'à sa conséquence ultime et en révèle en même temps l'insuffisance. Lévinas nous fait voir que la relation avec autrui dépasse cette luisance, en attestant le caractère éthique de cette relation. La philosophie de Heidegger, un "au-delà de

l'Être" et la dimension éthique - voilà les thèmes des derniers chapitres.

C'est l'autre qui fait naître la signification, comme le dit Lévinas. Ici, nous avons introduit la distinction entre "signification logique" et "signification prélogique". Quant à la "signification logique" - c'est-à-dire la signification intersubjective, originaire du langage, de la raison, de la parole, bref du "logos" - Lévinas a fait voir, selon nous, qu'elle est suscitée par autrui. Quant à la "signification prélogique", notion inspirée par la pensée de Merleau-Ponty, nous avons cru ne pas pouvoir négliger le rôle du corps comme sujet. Le point de vue de Merleau-Ponty nous a aidés aussi à comprendre la position du moi (dans TOTALITÉ ET INFINI). La sensibilité qui se décrit chez Merleau-Ponty par un ancrage du corps dans la situation, et l'"agrément" avec laquelle le moi se niche dans le milieu terrestre, selon Lévinas, expriment des convictions apparentées.

Heidegger s'étonne de la vérité et de la lumière. Le moi autonome qui échelonne des certitudes, s'efface en même temps qu'un Être absolu comme garant de mes vérités. Lévinas conteste que la raison serait un fondement intemporel, habitant mon intérieur. Le discours s'adresse à l'autre qui surgit derrière mon discours. L'autre échappe à la région de ma rationalité et de ma sagesse. Cette pensée qui ne détrône pas moins que celle de Heidegger le moi autonome, constitue un des fils conducteurs de notre essai. C'est que l'autre "s'absout". Par cette notion on aborde l'absolu. Cette voie aboutit à la coïncidence particularisme et d'universalité, au thème juif de l'élection, "élection qui n'est pas faite de privilèges, mais de responsabilités" vers autrui. L'obligation morale vaut d'abord pour moi. C'est là "l'asymétrie métaphysique" ou "l'humanisme de l'autre homme".

TOTALITÉ ET INFINI veut être "une défense de la subjectivité". C'est-à-dire que je ne suis pas capté dans les filets invisibles d'une histoire de salut universelle, mais que "la vérité ne peut être que si une subjectivité est appelée à la dire au sens où le psalmiste s'exclame: - La poussière te rendra-t-elle grâce, dira-t-elle ta vérité? -"

De schrijver van deze dissertatie is sinds 1971 werkzaam als medewerker voor kennisleer en metafysica aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Hij werd geboren in 1928, behaalde in 1946 het eindexamen gymnasium β , studeerde eerst in Utrecht, waar hij in 1954 het doctoraal examen theoretische natuurkunde aflegde. Van 1954 tot 1971 was hij werkzaam als natuurkundeleraar. Na enkele artikelen over literaire onderwerpen gepubliceerd te hebben, voornamelijk in ROEPING, begon hij in 1957 de studie wijsbegeerte te Nijmegen, die hij in 1965 afsloot met een doctoraal examen met als hoofdvak wijsgerige anthropologie. Hij is in 1959 getrouwd en heeft vijf kinderen.

STELLINGEN

- I Studies die gewijd zijn aan het gehele oeuvre van een filosoof kiezen vaak de chronologische volgorde. De chronologische volgorde is echter niet per se de meest logische volgorde. Het verdient de voorkeur uit te gaan van het stadium van het eerste meesterwerk, c.q. de eerste meesterwerken.
- II De "taal" van Lévinas is afgestemd op de methode van de "concretisatie".
- III De Raeymaeker interpreteert Lévinas verkeerd, als hij zegt, dat Lévinas de menselijke persoon goddelijk noemt.
zie: L.de Raeymaeker, "Het menselijk gelaat, uitdrukking van transcendentie" in het TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE, Leuven, 1970, blz 435.
- IV De problematiek rond de intersubjectiviteit wordt niet verduidelijkt door een verwijzing naar "het Esse subsistens", dat "de volmaakte veelheid in de volmaakte enkelvoudigheid" zou zijn.
zie: J.Hollak, "Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee" in DE EINDIGE MENS?, essays onder redactie van C.Struyker Boudier, Bilthoven, 1975, blz 96 en blz 192, noot 1.
- V Lévinas zegt in verband met de fenomenologie: "L'argument n'aboutit pas à une thèse ayant une signification indépendante de la description qu'elle résume". Deze karakteristiek is treffend.
zie: EN DECOUVRANT L'EXISTENCE, Paris 1949, blz 92.
- VI Strasser miskent de intenties van Merleau-Ponty, als hij in verband met de "crisis van de evidentie" spreekt over "de twijfel van Merleau-Ponty".
zie: S.Strasser, FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENSKUNDE, Arnhem-Zeist, 1962, blz 240 e.v.
- VII De ontologische en de logische interpretatie van Plato's ideeënleer zouden verzoend kunnen worden door een filosofie van de taal.

VIII De beschouwingen die Dijksterhuis geeft over de impetus-
theorie van de Parijse terministen, leiden minder tot
het begrip impuls dan tot het begrip kinetische energie
zie: E.J. Dijksterhuis, DE MECHA-
NISERING VAN HET WERELDBEELD,
Amsterdam, 1950, blz 112.

IX Het paradijs is de erfzonde.

X "Zo geloof ik van mijn kant, dat men, wanneer men een
bepaalde leeftijd bereikt heeft, zijn eigen pastor
moet zijn."

vgl. S.Kierkegaard, ENTEN-ELLER,
Samlede Vaerker, II, Kopenhagen,
1901 e.v. blz 65 (eerste druk).

